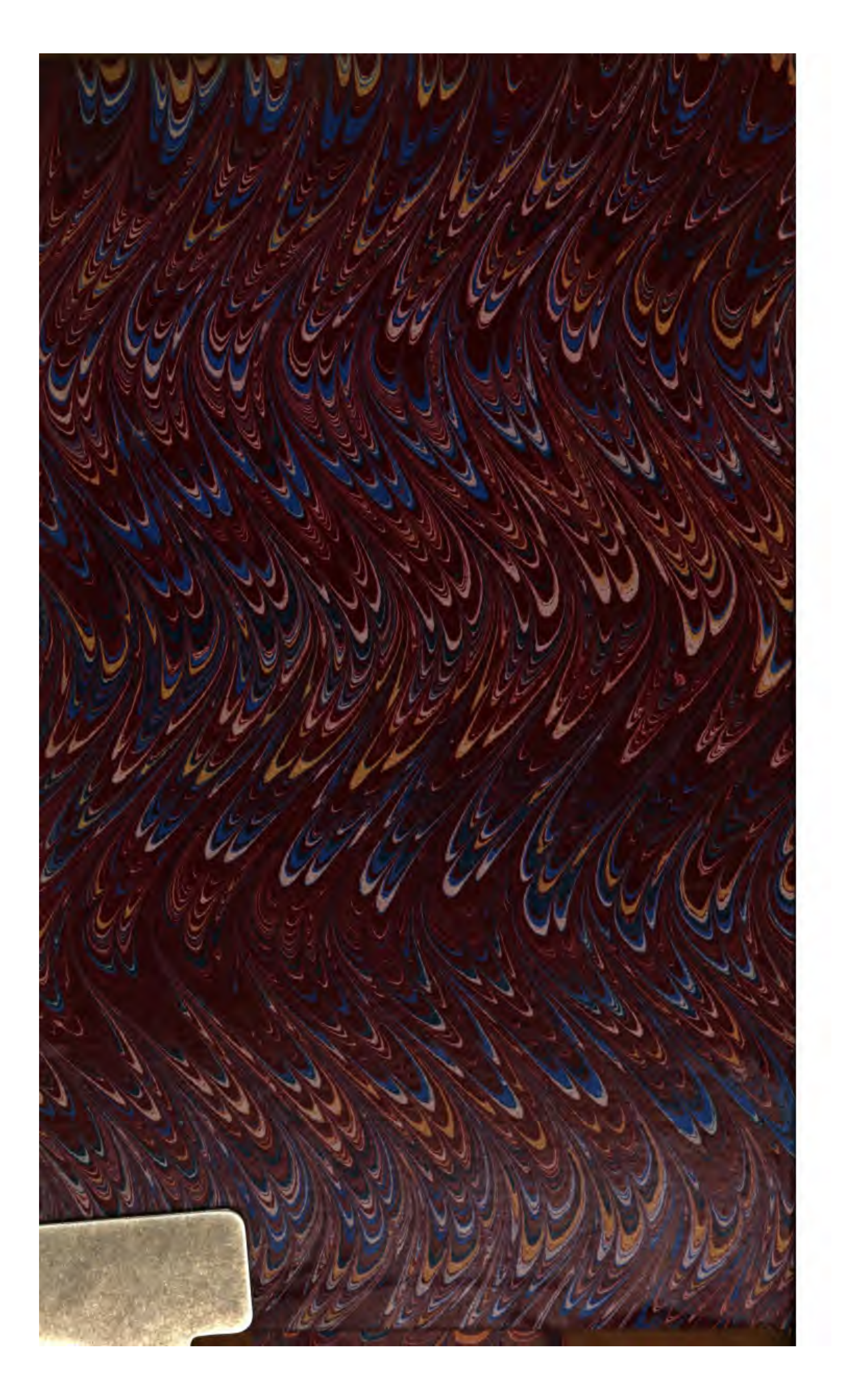
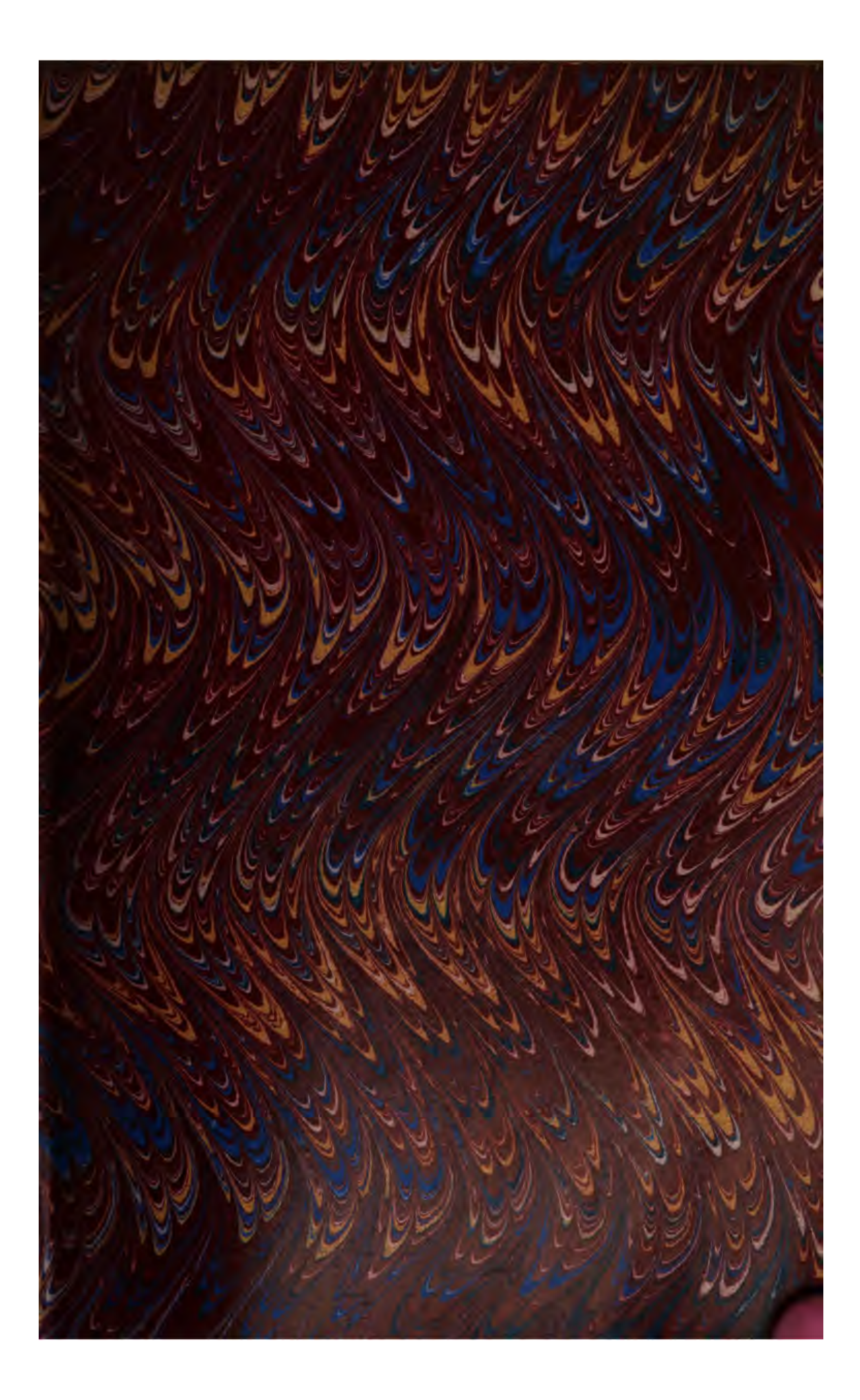




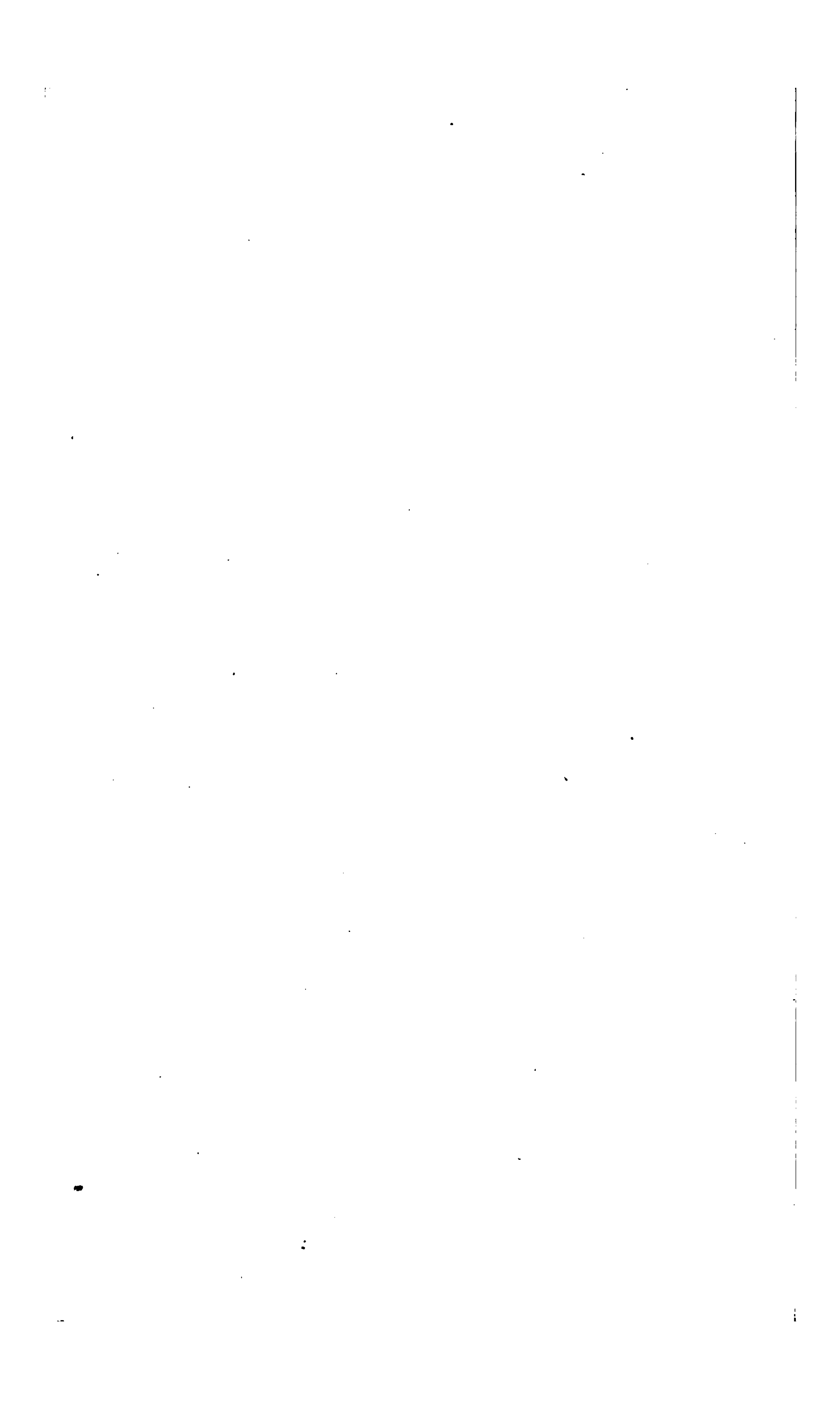


R. L. Poole

from the Author

September 1885.





# DAS APOSTOLISCHE

UND DAS

# NACHAPOSTOLISCHE ZEITALTER

MIT RÜCKSICHT

AUF

UNTERSCHIED UND EINHEIT IN LEBEN UND LEHRE

VON

D. GOTTHARD VICTOR LECHLER,

ORD. PROFESSOR DER THEOLOGIE, GEH. KIRCHENRATH IN LEIPZIG.

DRITTE, VOLLSTÄNDIG NEU BEARBEITETE AUFLAGE.




KARLSRUHE UND LEIPZIG
VERLAG VON H. REUTHER
1885.

D.

# VORWORT.

Die *Teyler*'sche theologische Gesellschaft in Haarlem schrieb für das Jahr 1848 eine Preisfrage aus, worin, mit Rücksicht auf die „Tübinger Schule“, eine Untersuchung verlangt war:

1. über das Verhältniss des von Paulus gepredigten Evangeliums zu der Verkündigung der übrigen Apostel;

2. über die gegenseitige Beziehung der Kirchengemeinschaften, welche durch Paulus aus den Heiden, durch die übrigen Apostel aus den Juden gesammelt waren;

3. über den Einfluss der judenchristlichen auf die heidenchristliche Kirchengemeinschaft, bis zum Verschwinden der ersteren.

Ich unternahm es die Frage zu beantworten, weil der Gegenstand mir als ein ebenso wichtiger wie zeitgemässer erschien, und weil es sich um ein Problem handelte, mit dem ich mich schon vorher einigermassen beschäftigt hatte. Die Vertiefung in die lebenskräftige und geistvolle Zeit des Urchristentums diente mir, mitten in dem fieberhaft aufgeregten Treiben des Jahres 1848, samt seinen vielfach auflösenden und niederreissenden Kräften, durch den stillen Umgang mit einer frommen, wahrhaft fortschreitenden und positiv aufbauenden Generation, zu unausprechlicher Erfrischung und innerer Stärkung.

Musste ich hiebei, meiner Überzeugnug gemäss, einer in meiner schwäbischen Heimat und auf der Universität, die meine *alma mater* war, bestehenden theologischen Schule vielfach entgegentreten, so war es mir einerseits ein Anliegen, die meinem verehrten Lehrer, D. *Baur*, schuldige Pietät nicht zu verletzen; andererseits hoffte ich einen von *Ewald* und Heinrich *Thiersch* den Theologen meiner Heimat gemachten Vorwurf in meinem geringen Theile zu entkräften, dass sie nämlich der von Tübingen ausgegangenen falschen Kritik nicht thätig genug mit Waffen der Wissenschaft entgegengetreten seien.

Im November 1849 erhielt ich die Nachricht, dass meiner Abhandlung der Preis zuerkannt worden sei. Einige Bemerkungen der gelehrten Preisrichter berücksichtigte ich gerne bei der Überarbeitung für den Druck, welche im Sommer 1850 vollendet wurde. So erschien denn die Schrift in erster Auflage 1851 zu Haarlem, als 31. Theil der Abhandlungen der *Teyler*'schen theologischen Societät, in 4°.

Im Jahre 1856 erfuhr ich, dass meine Schrift vergriffen sei, während es an Nachfrage nach derselben nicht mangelte, und manche Stimmen von dem Nutzen zeugten, den sie gestiftet habe. Auf eine Anfrage bei den Herren Directoren der *Teyler*'schen Stiftung wurde mir mit grösster Liebenswürdigkeit freie Hand ertheilt, die Schrift mit den nöthig erachteten Veränderungen, in deutschem Verlage herauszugeben.

So schritt ich denn zu einer neuen Durcharbeitung, welche vorzugsweise die Darstellung und Vergleichung der apostolischen Lehrbegriffe, so wie das nachapostolische Zeitalter betraf, unter Berücksichtigung neuerer Forschungen, so wie der zu meiner Kenntniss gelangten Kritiken über das Buch. Die zweite, umgearbeite Auflage erschien 1857 im Verlage des nunmehr verewigten trefflichen Rudolph *Besser*.

Als letzterer vor mehreren Jahren von einer neuen Auflage mit mir sprach, musste ich entschieden ablehnen, in Betracht

der umfangreichen Literatur, welche auf dem Gebiete biblischer Wissenschaft und des christlichen Altertums seit 1856 erschienen war, und deren Berücksichtigung in diesem Fall als unerlässlich erschien, eine Arbeit, welche mir ein dreifaches Amt, bei höheren Jahren, ganz unmöglich machte. Nachdem mir indes 1883 der erbetene Ruhestand als Superintendent und Pastor zu Theil geworden, und nur das akademische Lehramt mir geblieben war, fasste ich, auf wiederholte Anfrage des jetzigen Inhabers des Besser'schen Verlags, den Entschluss, eine Neubearbeitung des Buchs zu unternehmen.

Ich griff das Werk mit Freuden an. Vor allem wurde die Gliederung des Ganzen umgewandelt: bei der ersten und zweiten Auflage war, in Gemässheit der ursprünglichen Preisfrage, sowohl im apostolischen als im nachapostolischen Zeitalter stets die Lehre in erster Linie behandelt, ihr folgte die Darstellung des Lebens nach. Nunmehr stelle ich principiell das Leben voran, und lasse die Lehre folgen. Ich thue das vermöge der Überzeugung, dass für den einzelnen wie für die Menschheit, in der göttlichen Erziehung des Menschengeschlechts und in der heiligen Geschichte, Leben und Erfahrung die Grundlage ist, Bewusstsein, Denken und Lehre den Aufbau bildet. *Godet* sagt zu Joh. 3, 3 ebenso wahr als schön:

„*Une nouvelle vue suppose une nouvelle vie.*“

Hiemit berühre ich eine Grundanschauung, welche den Meister der „kritischen Schule“ unbewusst beherrschte, die aber auch bei manchen dermaligen Sprechern dieser Schule noch obzuwalten scheint. Ich meine dem Intellectualismus, welchem die Welt des Denkens und Wissens als sich um sich selbst bewegend und in sich abgeschlossen erscheint, während die ethische Welt des Handelns und Leidens, zumal des Lebens, das aus dem Quell ewigen Lebens strömt, allem Anschein nach wie nicht vorhanden und unverständlich ist.

Auch sonst ist vieles umgestaltet, um der Sache gerecht zu werden. So ist z. B. der Jakobusbrief der vorpaulinischen Lehrverkündigung zugewiesen, während ich ihn früher der durch das Eingreifen des Apostels Paulus bedingten Entwickelung zugetheilt hatte. Die Darstellung des paulinischen Lehrbegriffs selbst ist S. 287 ff. wesentlich umgearbeitet. Ganze Partieen sind vollständig neu geschrieben, z. B. die Untersuchung über den historischen Werth der Apostelgeschichte, vorzüglich der ersten Hälfte des Buchs, auf Grund gelegentlicher Äusserungen des Apostels Paulus, in seinen allerseits anerkannten Briefen, S. 12 ff.; ferner die Erörterung über die Bekehrung desselben Apostels, gleichfalls nach Massgabe seiner eigenen Bekenntnisse, S. 264 ff., sodann der Abschnitt über den Lehrbegriff des Hebräerbriefs, S. 407—420, die Vergleichung zwischen Jakobus und Paulus, S. 505—512. Aus dem nachapostolischen Zeitalter mögen hier nur die Studien über die Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων, S. 553—557 und 586—593 Erwähnung finden.

Abgesehen von solchen völlig neu ausgearbeiteten Stücken, ist übrigens alles, was ich gebe, wiederholter redlicher Prüfung unterworfen worden. Allenthalben sind die einschlagenden Schriften und Abhandlungen aus den letzten Jahrzehnten, so weit sie mir zugänglich waren, durchforscht, ist manches früher gefällte Urtheil abgeändert worden. Dem Ausdruck wurde die sorgfältigste Aufmerksamkeit zugewandt, um das Buch schlicht, klar und lesbar zu machen. So ist dasselbe in der That ein neues Werk geworden.

Ob das der Mühe werth gewesen, wird von zwei Seiten bezweifelt werden: von der einen, weil ein solches Buch nicht mehr erforderlich und an der Zeit sei; von der andern, weil dasselbe einfach ein apologetisches Erzeugniss sei, und als solches alles wissenschaftlichen Werths ermangle.

Auf jener Seite ist man vielfach der Meinung, die *Baur'*sche Schule sei, nachdem seit dem Tode des Meisters 25 Jahre

verflossen sind, in der Selbstauflösung begriffen; es sei ein Anachronismus, den Kampf gegen sie jetzt noch fortzuführen. Allein dem ist nicht so. Die Gelehrten der „kritischen Schule", wie sie sich mit Vorliebe und im Sinne der Exclusivität nennen, sei's dass sie der deutschen oder niederländischen, der englischen oder französischen Nationalität angehören, führen den Kampf heute noch auf der ganzen Linie. Sie haben zwar an einigen Punkten sich zurückgezogen, einige allzu gewagte Behauptungen fallen lassen; aber sie führen den Streit mit Concentration und Nachdruck fort. Somit ist es nicht an der Zeit, die Waffen der Wissenschaft ihnen gegenüber aus den Händen zu legen.

Dies um so weniger, je mehr jene sich als die bevorzugten Vertreter der Kritik und ächten Forschung fühlen, alle diejenigen aber, welche zu anderen Ergebnissen, als sie selbst, gelangen, zu der *„gens apologetarum"* (wie einer sich ausgedrückt hat) rechnen, ein Name, der in ihrem Munde einen minder ehrenvollen Klang hat. Da gestehe ich denn aufrichtig, dass ich mich des Evangeliums von Christo nicht schäme, auch nicht des Namens „Apologet". Ich habe noch niemals beobachtet, dass verständige Leute die Stellung des Vertheidigers in einer Rechtsfrage für weniger ehrenhaft halten, als die des Anklägers. Warum soll das in Fragen der Wahrheit und der Wissenschaft so ganz anders sein? Vollständig verändert stünden die Sachen allerdings, wenn es richtig wäre, dass in Verhandlungen dieser Art „die beiden Ansichten einfach als die kritische und die unkritische sich gegenüber stehen" (*Baur,* Christentum der drei ersten Jahrhunderte, 2. Aufl., S. 50, Anm. 2). Dann wäre freilich *res judicata.* Allein da setzt sich, kurz gesagt, die eine Partei auf den Richterstuhl, und fällt frischweg das Urtheil. Es scheint im Interesse der Sache geboten, solchen selbstgewissen Aussprüchen gegenüber, sich kritisch zu verhalten. Das habe ich denn auch gethan, und

gelegentlich gezeigt, dass die vermeintlich geschlossene Schaar der Kritiker sich nicht selten gegenseitig trennt und sich selbst bekämpft, ja dass hie und da einer und derselbe mit sich selber in Widerspruch steht. Immerhin suchte ich nicht den Streit um des Streites willen. Es war mir um Wahrheit zu thun. Sehr oft eignete ich mir freudig und dankbar Erkenntnisse und Zugeständnisse solcher Männer an, denen ich anderswo, um der Sache willen, entgegenzutreten mich genöthigt sah.

Ich wünsche und hoffe, dass in den Ergebnissen emsiger Arbeit und treuer Versenkung in die Sache, die ich darbiete, wenigstens einiges probehaltig erfunden werde, und zur Einsicht in die Geschichte der Offenbarung des Neuen Bundes beitragen möge.

Leipzig, 15. Mai 1885.

**Der Verfasser.**

# INHALT.

Seite



## ERSTES BUCH.

**Das apostolische Zeitalter.**

## ERSTER THEIL.

Das Urchristentum im Leben.

### Erster Abschnitt.

Seite

## Zweites Lehrstück.



### Erster Theil.

Jesus Christus und die Erlösung.

#### I. Jesus Christus.



#### II. Erlösung durch Christi Tod und Auferstehung.



### Zweiter Theil.

Das Heil und seine Verwirklichung.



#### II. Die Gemeinde Gottes.



#### III. Die Vollendung, das Reich der Herrlichkeit.

# EINLEITUNG.

Die neueren Forschungen über das apostolische Zeitalter sind von einem vollkommen berechtigten Streben ausgegangen: man sucht eine befriedigende Einsicht zu gewinnen in den realen Hergang, die wahrhaft geschichtliche Entwicklung des Urchristentums. Kein Kenner wird in Abrede stellen, dass man es früher zu einer solchen Einsicht nicht gebracht hat. Der Blick in die Entwicklung war es, welcher Allen fehlte: den Einen, weil sie für den Unterschied, den Andern, weil sie für die Einheit kein Auge hatten. Die rechtgläubige Theologie sah in dem apostolischen Christentum eine ungetheilte Einheit, und verkannte den Unterschied, welcher zwischen den einzelnen Aposteln, und zwischen ganzen Gruppen urchristlicher Gemeinden bestand. Die rationalistische Theologie dagegen war geneigt, nur Gegensatz zwischen den Lehrbegriffen der Apostel zu entdecken; man übersah die Einheit, die denn doch zwischen denselben vorhanden ist. Daher entging Beiden das wahrhaft geschichtliche Werden, die Entwicklung, welche sowohl Einheit als Unterschied in sich begreift.

Die neueren Forschungen, welche von D. *Baur* in Tübingen ausgegangen, und theils von ihm selbst theils von einer Anzahl jüngerer, an ihn sich anschliessender, Gelehrten, geführt worden sind, wollten den wirklichen Entwicklungsgang des Urchristen-

tums positiv zur Darstellung bringen.[1]) Der Punkt, an welchem der Hebel angesetzt wurde, war der Unterschied zwischen paulinischem und petrinischem Christentum. Der nächste Zweck mannigfacher, von jenem Punkt ausgehender, Untersuchungen war, jenen Unterschied immer heller in's Licht zu stellen, um sowohl in den Apostelkreis selbst als in die nachapostolischen Reibungen, Kämpfe und Lehranschauungen, bis zur Ausgestaltung einer einheitlichen katholischen Kirche, klaren Einblick zu bekommen.

Die Anschauung, zu der man auf dieser Seite gelangte, war die, dass in der apostolischen Zeit, zwischen Paulus einerseits und den Uraposteln andererseits, ein Gegensatz stattgefunden habe, dass zwischen dem Evangelium der Zwölfe für Israël und dem Evangelium des Paulus für die Heiden eine weite Kluft befestigt gewesen sei. Dieser Gegensatz habe seinen Schwerpunkt darin gehabt, dass Paulus das Christentum von dem Judentum völlig löste, während Petrus und die übrigen Urapostel noch ganz auf jüdischem Standpunkt zurückgeblieben seien. Durch diesen Umstand sei ein Kampf hervorgerufen worden, in welchem zunächst die judaisirende Richtung gesiegt habe. Erst gegen Ende des zweiten Jahrhunderts sei durch gegenseitige Einräumungen und durch eine Ausgleichung zwischen den streitenden Parteien eine Einigung erzielt worden.

Diese Anschauung von der Urgeschichte des Christentums bringt unstreitig Folgendes mit sich:

1. Das apostolische Christentum erscheint mit einem Dualismus behaftet, innerlich entzweit, sofern Petrus, Jakobus und

---

[1]) Den Epochemachenden Anfang der kritischen Forschungen D. *Ferdinand Christian Baur's*, über das Urchristentum bildete seine Abhandlung: Die Christuspartei in der korinthischen Gemeinde, der Gegensatz des petrinischen und paulinischen Christentums u. s. w. Tüb. Zeitschrift für Theol. 1831. 4. 61 ff. Die bedeutendsten seiner Werke, welche hieher gehören, sind: Paulus, der Apostel Jesu Christi. Sein Leben und Wirken, seine Briefe und seine Lehre. Ein Beitrag zu einer kritischen Geschichte des Urchristentums. 1845. 2. Aufl. v. *Zeller* 1866. Das Christentum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte. 1853. 2. Aufl. 1860. (Todesjahr des Verfassers.)

andere gerade in demjenigen, was den Kern des Christentums bildet, von Paulus durch „eine Kluft, wie sie später nie wieder innerhalb der christlichen Kirche hervorgetreten,“ [1]) angeblich getrennt waren. Damit ist die Einheit des Urchristentums zerrissen, die auf Grund der Schrift angenommene Einigkeit im Geist zwischen den Aposteln (τὸ αὐτὸ πνεῦμα, I Kor. 12, 4; ἑνότης τοῦ πνεύματος, Eph. 4, 3) verneint, Christus zertheilt (μεμέρισται ὁ Χριστός, I Kor. 1, 13). Dann kann nicht mehr die Rede sein von einem Geist und mancherlei Gaben, sondern man setzt mehrere Geister, die einander so entgegengesetzt sind, dass Luther's Wort zu Zwingli in Marburg Anwendung finden müsste: „Ihr habt einen anderen Geist!“

2. Falls sämtliche Urapostel sich von Paulus darin unterschieden, dass sie in ihrer Denkweise über das Judentum keineswegs hinausgekommen sind, so fällt von hier aus auf Jesum selbst ein Licht, in welchem er nicht als der eingeborene Sohn Gottes dasteht, sondern nur als ein Mensch wie andere, als ein jüdischer Rabbi erscheinen kann. Bei jener Ansicht vom Urchristentum wird also der Grund des Glaubens untergraben, denn ein solcher Jesus ist allerdings nicht der, in welchem allein Heil ist. Dann muss nicht eine Reform, sondern der Umsturz des Christentums erstrebt werden; denn unter jener Voraussetzung ist das Christentum nicht mehr, was es ursprünglich war, und wird künftig auch nicht mehr sein, was es jetzt ist.

Dieser Erkenntniss konnten sich unbefangenere Männer der Baur'schen Schule selbst nicht verschliessen. So z. B. *Ritschl*, selbst *Holsten*.[2]) Sie fanden für nöthig, die Behauptung von einem Gegensatze zwischen urapostolischem und paulinischem Evangelium einzuschränken, hingegen denjenigen Grund und Boden aufzusuchen, welchen die beiden Richtungen im Urchristentum gemeinsam hatten.

---

[1]) *Albert Schwegler*, Das nachapost. Zeitalter. 1846. I, 7.

[2]) *Albrecht Ritschl*, Die Entstehung der altkatholischen Kirche. 2. Aufl. 1857. S. 21 ff. *Carl Holsten*, Zum Evangelium des Paulus und des Petrus. 1868. S. 5 f.

Dessen ungeachtet steht bei der „modernen Theologie" eine Anschauung in Blüthe, welche weder dem Interesse des Glaubens noch der geschichtlichen Wahrheit gerecht wird. Um aber nicht Behauptungen aufzustellen, sondern den Beweis zu führen, haben wir die geschichtlichen Urkunden zu durchforschen, und zwar mit gründlicher und unbefangener Prüfung. Die freie kritische Forschung in der Schrift und über die Schrift wird zuletzt nur der Wahrheit zu gute kommen: sie wird theils alte Wahrheit neu rechtfertigen, theils neue Erkenntniss zu Tage fördern. Wir sind überzeugt, eine wahrhaft freie Untersuchung wird zu dem Ergebniss führen, dass das Evangelium von Christo wirklich ist „eine Gotteskraft zur Seligkeit" (Röm, 1, 16).

Unsere Untersuchung zerfällt chronologisch nach den zwei Zeiträumen, die wir zu durchwandern haben, in zwei Bücher:

I. von der apostolischen Zeit,

II. vom nachapostolischen Zeitalter.

In beiden Zeiträumen haben wir sowohl das Leben als die Lehre in's Auge zu fassen, und zwar auf Seiten der Judenchristen und der Heidenchristen.

Demnach zerfällt vorderhand das erste Buch in zwei Abschnitte. Der erste hat das Leben der apostolischen Gemeinden zur Anschauung zu bringen; der zweite hat die apostolische Lehre darzustellen.

# ERSTES BUCH.

## Das Apostolische Zeitalter.

---

# ERSTER THEIL.

## Das Urchristentum im Leben.

Der Stoff dieser geschichtlichen Untersuchung, so weit sie das apostolische Zeitalter betrifft, zerfällt der Zeit nach in zwei Abschnitte, welche sich durch die Epoche des Jahrs 70 von einander scheiden; — ein Jahr, das durch die Zerstörung Jerusalems und des Tempels von entscheidender Bedeutung ist.

### ERSTER ABSCHNITT.

*Die Anfänge des Christentums als Gemeinschaft, das religiös-sittliche und sociale Leben der Gläubigen bis zur Zerstörung Jerusalems.*

Auf der Person Jesu Christi ruht die ganze Geschichte des Christentums; nicht auf dem Christus, der da war, sondern auf dem, der da ist, und der da kommt. Wie das Leben Jesu Selbstoffenbarung dessen war, welcher als „des Menschen Sohn" und „Gottessohn" sich bekannte: so ist die Geschichte der Christenheit ein „Wachsen in allen Stücken an den hinan, der das Haupt ist, Christus" (Eph. 4, 15), eine stufenweise eintretende „Umgestaltung in das Bild Christi". Diese Umgestaltung

aber ist ein Werk des Geistes (II Kor. 3, 18). Das Christentum ist eine neue Schöpfung. Aber wie die erste Schöpfung nicht mit einem Schlage fertig war, sondern eine Allmählichkeit in sich schloss, in mehreren Zeiträumen, nicht in einem einzigen Zeitpunkt erfolgte (in 6 Schöpfungstagen laut der Genesis, in Entwicklungsperioden laut der Naturforschung): so erfolgt die neue religiös-sittliche Schöpfung, die von dem zweiten Adam ausgeht, in einer Reihe von Entwicklungsperioden, welche wir Zeitalter der Kirche Christi nennen, und welche auf uns den Eindruck bald des Eilens bald des Wartens machen (vgl. II Petr. 3, 12). Ferner, wie die Entwicklung des Kindes im ersten Lebensjahr ungleich rascher vor sich geht, als auf irgend einer Altersstufe des späteren Lebens: so nimmt die Entwicklung der Christenheit als Genossenschaft in den ersten zwei Jahrhunderten einen rascheren Gang, als in späteren Zeiten; und in den vier ersten Jahrzehnten macht sie verhältnissmässig bedeutendere und grundlegendere Fortschritte nach mehr als einer Seite hin, als in den folgenden Jahrzehnten und Jahrhunderten.[1]) Um so nothwendiger ist es, Schritt vor Schritt vorzugehen, und eine Lebensgestalt nach der andern zu beobachten.

## I. KAPITEL.

### *Die judenchristlichen Gemeinden.*

Die Geschichte des Christentums als Gemeinschaft geht von Jerusalem aus. „Das Heil kommt von den Juden“ (Joh. 4, 22); und zwar nicht blos insofern, als der Heiland „Sohn David's, des Sohnes Abraham“ (Matth. 1, 1; Röm. 1, 3), „der Löwe aus dem Geschlecht Juda“ war (Apok. 5, 5); sondern auch insofern, als die Predigt des Evangeliums in Israël

---

1) Dr. *Hatch*, Gesellschaftsverfassung der chr. Kirche im Altertum. Übers. von *Harnack*, 1883. S. 222, findet, „die Entwicklung sei eine langsamere gewesen, als man zuweilen angenommen hat.“ Er hat dabei wohl nur einen kleinen Ausschnitt des Ganzen im Auge. Je mehr wir aber unsern Gesichtskreis erweitern, desto sicherer wird das oben Gesagte sich bestätigen.

ihren Anfang nehmen (Ev. Luc. 24, 47; vgl. Ap. Gesch. 1, 8), „das Gesetz von Zion ausgehen sollte, und des Herrn Wort von Jerusalem" (Jesaia 2, 3; Micha 4, 2).

Treten wir aber den Thatsachen näher, so ist die nächste Quelle, aus der wir zu schöpfen haben, die Apostelgeschichte. Diese gewährt uns zwar dem Inhalt nach eine verhältnissmässig reichhaltige Ausbeute; allein ihre Glaubwürdigkeit als geschichtliche Urkunde ist inmitten der deutschen Theologie seit einem halben Jahrhundert so vielfach und so stark in Frage gestellt worden, dass wir nicht umhin können, auf die Erörterungen einigermassen einzugehen, welche von Seiten gelehrter Forscher über die geschichtliche Glaubwürdigkeit dieses Buches angestellt worden sind. Wir werden uns jedoch an dieser Stelle in der Hauptsache nur auf die erste kleinere Hälfte des Buches (c. 1—12) beschränken, indem wir unten bei der Geschichte der Heidenmission des Apostels Paulus und der heidenchristlichen oder gemischten Gemeinden mehrere Punkte eingehend zu beleuchten haben werden, bei denen der prüfende Blick mit auf den geschichtlichen Werth der Lukanischen Schrift zu richten sein wird.

Vorauszuschicken ist, dass die Untersuchungen und Zweifel über die Glaubwürdigkeit der Apostelgeschichte ursprünglich davon ausgingen, dass man über den Zweck sich klar werden wollte, den der Verfasser mit seinem Buche verfolgt habe. Im christlichen Altertum hatte *Chrysostomus* den Erweis der Auferstehung Christi, in der Reformationszeit hatte *Luther* die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben, ohne Zuthun des Gesetzes, für den Hauptzweck des Buches erklärt. Als aber 1798 D. *Paulus* im Jenaer Osterprogramm[1]) den Gedanken entwickelte, das Buch bezwecke, den Apostel Paulus gegen die Vorwürfe der Judaisten in Betreff der Aufnahme von Heiden in die Christengemeinde zu vertheidigen: so war hiemit ein Weg eingeschlagen, der 40 Jahre später zu Ergebnissen führte,

[1]) *De consilio, quo scriptor in actis apostolorum concinnandis ductus fuerit.* Dieses Programm wird gewöhnlich dem berühmten *Griesbach* zugeschrieben, gehört jedoch dem damaligen Collegen desselben, *Paulus* an.

welche der Apostelgeschichte zum äussersten Nachtheil gereichten. Auf Grund einer gelegentlichen Andeutung Dr. *Baur's* in der Abhandlung über den Ursprung des Episcopats, Tübinger Zeitschrift für Theologie 1838, 3. S. 142, schrieb *Schneckenburger* 1841 „Über den Zweck der Apostelgeschichte“. Er führte aus, der Apostel Paulus werde in der Apostelgeschichte gegen die Vorwürfe judaisirender Christen dadurch vertheidigt, dass in der ersten Hälfte des Buchs Petrus möglichst paulinisch, in der zweiten Paulus möglichst petrinisch, d. h. judaistisch, dargestellt werde. Was *Schneckenburger* über den Zweck der Apostelgeschichte ausgeführt hatte, das erkannte *Baur* als richtige Beobachtung an, ging aber einen Schritt weiter und behauptete, der Verfasser wolle nicht blos den Apostel Paulus gegen die Vorurtheile der Judaisten vertheidigen, sondern auch eine Verständigung der paulinisch Gesinnten mit jenen einleiten; das Buch sei der Vermittlungsversuch eines Pauliners, also mit einem Wort, der Zweck der Apostelgeschichte sei nicht einseitig apologetisch, sondern conciliatorisch.[1]) Dieses Ergebniss eignete sich die Baur'sche Schule an, war doch dasselbe, wie der Meister laut verkündigt hat, „unwidersprechlich dargethan“.[2]) So trat denn *Schwegler* dieser Ansicht bei;[3]) am umfassendsten und eingehendsten hat die Untersuchungen über die Apostelgeschichte *Zeller* angestellt;[4]) mehrere andere Gelehrte haben sich gleichfalls angeschlossen, welche vollständig aufzuführen nicht dieses Orts ist. Bei der conciliatorischen Absicht des Buches konnte aber *Bruno Bauer* keine Beruhigung fassen. Er hält die Apostelgeschichte nicht für einen Friedensvorschlag, sondern für den Abschluss des Friedens — und für das Ergebniss

---

1) Rec. über *Schneckenburger's* Schrift in Berl. Jahrb. f. wiss. Kritik, 1841, Nr. 46 ff. Paulus, der Ap. Jesu Christi, 1845. 2. Aufl., v. *Zeller*, 1866. Das Christentum — der drei ersten Jahrhunderte 1860. S. 125 ff.

2) *Baur*, das Christentum der drei ersten Jahrhunderte. 2. Aufl. 1860 S. 125.

3) Nachapost. Zeitalter 1846. I, 90; II, 111 ff.

4) *Eduard Zeller*, Theol. Jahrbücher v. *Baur* u. *Zeller* 1849—51, neu bearbeitet in dem Buch: Die Apostelgeschichte nach ihrem Inhalt und Ursprung kritisch untersucht, 1854.

der Erschlaffung. Das Buch brachte, nach *Bruno Bauer*, das Judentum innerhalb der Gemeinde zur Herrschaft und zur Anerkennung.[1]) Das war das gerade Gegentheil von der Aufstellung des Dr. *Paulus* reichlich 50 Jahre zuvor. *Bruno Bauer*'s Büchlein war indes ein unwissenschaftliches Machwerk, angefüllt mit einem Räsonnement, das dem frechen Geist des Revolutionsjahres 1848 entstammte. Aber auch der wissenschaftlich verfahrende *Overbeck* ermässigt die Baur-Zeller'sche Behauptung eines conciliatorischen Zwecks der Apostelgeschichte; er meint, sie sei ein Versuch des späteren, bereits vom urchristlichen Judaismus beherrschten Heidenchristentums, sich auf seine Vergangenheit zu besinnen und sich als legitime Frucht des urapostolischen Christentums zu begreifen[2])

In demselben Masse, in welchem man eine angebliche Tendenz des Verfassers in den Vordergrund rückte, wurde der historische Werth und die Glaubwürdigkeit des Buchs unterschätzt. Zwar *Schneckenburger* bemühte sich, ungeachtet er den praktischen Zweck der Vertheidigung des Apostels Paulus für den Schwerpunkt des Buchs erklärte, dessen ungeachtet eifrig, jeden Verdacht wider die Glaubwürdigkeit der Geschichtserzählung selbst abzuweisen. Allein Dr. *Baur* fand in sich den Muth, dem Verfasser der Apostelgeschichte den Vorwurf zu machen, dass er seinem praktischen Zweck, paulinische und judaisirende Christen zu versöhnen und zu vereinigen, die geschichtliche Wahrheit geopfert habe. Er sprach nicht blos von „absichtlichem Verschweigen gewisser nothwendig zu erwähnenden Dinge," sondern auch von „absichtlicher, tendenzmässiger Veränderung des geschichtlichen Thatbestandes," von „Fiktionen" und von „Mangel an geschichtlicher Treue".[3]) Nach diesem massgebenden Vorgang nahmen Andere keinen Anstand, in

---

[1]) Die Apostelgeschichte eine Ausgleichung des Paulinismus und des Judentums u. s. w. 1850.

[2]) *Franz Overbeck*, Kurze Erklärung der Apostelgeschichte. Von de Wette. 4. Aufl. 1870. S. XXV ff. bis XXXI f.

[3]) *Baur*, Paulus. 1. Aufl. S. 201 f. 206 ff. Christentum der drei ersten Jahrhunderte, 2. Aufl. S. 128.

derselben Tonart noch etwas stärker zu sprechen. *Schwegler* meinte: „wenn nicht alle Zeichen trügen, so ist der erste Theil der Apostelgeschichte eine fortlaufende Fiktion".[1]) Und *Overbeck* erklärt das Buch „im Allgemeinen für unglaubwürdig; es habe seine Glaubwürdigkeit für jeden einzelnen Fall zu erweisen;"[2]) mit andern Worten, er lässt das: *quilibet praesumitur bonus* der Apostelgeschichte nicht zugute kommen, ungeachtet er zuvor die treffende Bemerkung gemacht hat, dass die Frage, ob die Apostelgeschichte einen rein historischen Zweck habe, mit der Frage nach der Glaubwürdigkeit ihres Inhalts nicht unmittelbar zusammenfällt.[3])

Fragen wir, wie es denn in Wirklichkeit um die Glaubwürdigkeit und historische Treue der Apostelgeschichte steht, so wird es vor allem rathsam sein, dem traditionellen Axiom der sogenannten kritischen Schule von dem unhistorischen Charakter dieses Buches etwas kritisch gegenüberzustehen, und dem Miscredit, in welchen dieses neuerdings bestverleumdete Buch der Bibel gebracht worden ist, nicht blindlings zuzustimmen. Sodann ist kein Zweifel, dass das Buch, wenn wir es unbefangen, *sine ira et studio* auf uns wirken lassen, den Eindruck einer schlichten, kunstlosen Erzählung des wirklich Geschehenen macht, nicht aber den einer „berechnenden Verschmitztheit".[4]) Dazu kommt der Umstand, dass wir von dem Verfasser eine ausdrückliche Erklärung besitzen über die Aufgabe, die er sich als Geschichtschreiber gestellt hat. Da es allerseits unbestritten ist, dass die Apostelgeschichte vom Verfasser des dritten Evangeliums geschrieben ist, und da dieser die Apostelgeschichte 1, 1 als Fortsetzung seines πρῶτος λόγος bezeichnet, so sind wir berechtigt, den Prolog des Lukas-Evangeliums auch auf sein „zweites Buch" mitzubeziehen,

---

1) Nachapostol. Zeitalter, I. 90; II. 111 ff.

2) a. a. O. LIX f.

3) a. a. O. XXVI.

4) Wie *Fr. Bleek* sich ausdrückt, dem niemand den Mangel einer kritischen Ader Schuld geben wird, Einleitung in das N. T., 3. Aufl. v. *Mangold* besorgt, 1875. S. 389.

ohne damit behaupten zu wollen, dass der Verfasser schon beim Eingang zum ersten Buch dessen Fortsetzung im Auge gehabt habe.[1]) Dort verspricht der Verfasser seinem Freund Theophilus im Hinblick auf bereits vorhandene Denkschriften über das Leben Jesu, διηγήσεις, die er als Wagnisse (ἐπεχείρησαν) bezeichnet und offenbar für minder genügend erkennt, eine nach der Zeitfolge geordnete (καθεξῆς), und zuverlässige Darlegung der Thatsachen (ἵνα ἐπιγνῷς τὴν ἀσφάλειαν v. 3). Dies hofft er zu leisten, sofern er den Begebenheiten vom Ursprung an genau nachgegangen sei d. h. nachgeforscht habe, auf Grund von Mittheilungen, Überlieferungen (παρέδοσαν) solcher Männer, welche von Anfang an Augenzeugen gewesen sind und als Diener des Wortes persönlich mitgearbeitet haben (v. 2 und 3). Offenbar stellt Lukas gewissen minder beglaubigten Berichten seine eigenen als eine zuverlässige und treue Darlegung der Thatsachen, d. h. als kritisch erprobt gegenüber. Was er im Prolog zunächst von seiner evangelischen Geschichte aussagt, das dürfen wir auf sein zweites Buch analog gleichfalls anwenden. Ist dem so, dann müssen wir annehmen, dass Lukas auch in diesem Buch wirkliche Geschichte, beglaubigte Thatsachen, einen zuverlässigen Bericht geben wolle. Der Schriftsteller ist sich seiner Pflicht, redlich zu prüfen, aus den ursprünglichsten Quellen zu schöpfen, und nur Probehaltiges zu geben, klar bewusst. Wenn man dessen ungeachtet Irrungen, ja absichtliche Fälschung der Geschichte dem Verfasser zutraut, so ist billig zu fordern, dass man die einleuchtendsten Gründe und zwingende Beweise dafür in's Feld führe, nicht aber von der Voraussetzung der „allgemeinen Unglaubwürdigkeit" des Buchs ausgehe, so dass die Beweislast für jede einzelne Angabe, die es enthält, dem Buche zuzuschieben wäre.[2])

---

[1]) *Lekebusch*, die Composition und Entstehung der Apostelgeschichte von Neuem untersucht, 1854, war der erste, der S. 254 ff. den Prolog des Evangeliums zu Gunsten der Ap. Gesch. nachdrücklich verwendete.

[2]) Was *Overbeck* a. a. O. S. XXI Anm. gegen die Anwendung des Ev. Prologs auf die Ap. Gesch. erinnert, können wir nicht als durchschlagend anerkennen. Denn dass der Verfasser beider Schriften derselbe sei, steht zweifellos fest. Spricht er sich im Vorwort der ersten Schrift über sein Verfahren

Treten wir der Prüfung selbst näher, so lassen wir, wie gesagt, die zweite Hälfte des Buchs, welche vorzugsweise von der Geschichte des Apostels Paulus handelt, hier bei Seite, und halten uns nur an die Geschichte der vorpaulinischen Zeit, der urapostolischen Gemeinde.

Wir ziehen aber zu diesem Behufe gerade die paulinischen Schriften zu Rathe, weil diese, zumal die vier Briefe an die Galater, Korinthier und Römer, abgesehen von *Bruno Bauer*, als unbestrittene Erzeugnisse des Apostels Paulus auch von den Männern der Baur'schen Schule einmüthig anerkannt sind. Denken wir uns einen Augenblick, dass die Apostelgeschichte im Kanon fehlte, und wir für die Kenntniss der Urgeschichte christlicher Kirche lediglich an die Briefe des Apostels Paulus gewiesen wären, so fragt sich, was wir aus diesen zu schöpfen vermöchten.[1])

Vor allem lässt sich die Thatsache feststellen, dass Jerusalem Sitz der Urgemeinde, und Mittelpunkt der sich bildenden Kirche Christi gewesen ist. Das ergibt sich zweifellos aus den ersten Kapiteln des Briefs an die Galater. Wenn Paulus sagt, er sei nach seiner Bekehrung nicht sofort nach Jerusalem hinaufgegangen zu denen, die vor ihm Apostel waren, habe aber, nach dem Aufenthalt in Arabien, drei Jahre später, sich

---

und sein Ziel aus, so kann man nicht füglich behaupten, dass er diese Grundsätze in der zweiten Schrift verleugnet habe. Wenn *Overbeck*, *Örtel*, Paulus in der Ap. Gesch. 1868. S. 40 f. als Zeugen für sich anruft, so hat er übersehen, dass dieser im Gegentheil die Ev. Luc. 1, 1 ff. zugesagte Sorgfallt, Treue und Zuverlässigkeit des Schriftstellers auch für dessen zweites Buch in die Wagschale legt; vgl. a. a. O. 165.

1) Dr. *Paulus*, in der oben S. 7 angeführten Dissertation, behauptete S. 3, wenn dieses Büchlein uns fehlte, würden wir nirgends sonst eine Kenntniss von den Anfängen der urapostolischen Christenheit erlangen können. Ganz entgegengesetzt sagt *Renan*, *les apôtres*, 1867. *Introduction IX*, die paulinischen Briefe seien voll von Andeutungen (*renseignements*) betreffend die ersten Jahre der christlichen Geschichte. Einzelnes dieser Art findet sich bei neueren Forschern da und dort z. B. in *Sieffert*'s Art. Petrus, theol. Real-Encycl. 2. Aufl. XI, 519. Aber im Zusammenhange ist, wenn ich nicht irre, der Versuch, mittels dieser Quelle einen gewissen Einblick in das vorpaulinische Urchristentum zu gewinnen, noch nie gemacht worden.

nach Jerusalem begeben, um den Petrus aufzusuchen (1, 17 ff.): so erhellt daraus unstreitig, dass die ursprüngliche Christengemeinde, die massgebende Gemeinde, an deren Spitze die Apostel standen, sich in Jerusalem befand. Diese Thatsache wird ferner bestätigt durch den Umstand, dass Paulus, nebst Barnabas und Titus, 14 Jahre später nach Jerusalem reiste, um eine für seine Lebensarbeit hochwichtige Frage zum Austrag zu bringen (Gal. 2, 1 ff.). Die Bemerkung, dass er eine Collecte der Christen in Macedonien und Achaia der Gemeinde zu Jerusalem überbringen wolle, ehe er die Reise nach Rom antrete, lässt ebenfalls erkennen, dass die Gemeinde zu Jerusalem der alte ehrwürdige Mittelpunkt und Vorort der damaligen Christenheit war (Röm. 15, 25 f.).

Ausserhalb Jerusalem's erwähnt Paulus Christengemeinden in der Landschaft Judäa (*αἱ ἐκκλησίαι τῆς* Ἰουδαίας *αἱ ἐν* Χριστῷ Gal. 1, 22 f.). Vergleiche den Bericht Apostelgeschichte 9, 31 ff. über den Besuch, welchen Petrus den Gemeinden in Judäa, z. B. in Lydda und Joppe abstattete. Beachtenswerth ist indes, dass Paulus aus der Zeit vor seiner Bekehrung und einige Jahre später, nicht blos christliche Einzelgemeinden erwähnt, sondern bereits eine Gesamtgemeinde, „die Gemeinde Gottes" kennt (Gal. 1, 13 *ἐδίωκον τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ* vgl. I Kor. 15, 9). Damit stimmt der Umstand, dass Lukas eben für denselben Zeitrahmen den einheitlichen Begriff „die Gemeinde, die Kirche" auf die Einzelgemeinden in Judäa, Galiläa und Samaria anwendet (Ap. Gesch. 9, 31).

An der Spitze der Urgemeinde zu Jerusalem, ja der Kirche Christi jener frühesten Zeit standen, laut des paulinischen Zeugnisses, die Apostel: Paulus erwähnt „die zwölf Apostel", die „sämtlichen Apostel" (I Kor. 15, 7), „die Apostel, welche vor mir gewesen sind" (Gal. 1, 17), „die übrigen Apostel" (I Kor. 9, 5); offenbar haben wir sie uns nach diesen Andeutungen als einen geschlossenen Kreis, als ein mit Auktorität begabtes Collegium zu denken. Wie sehr das mit den Berichten der Apostelgeschichte harmonirt, bedarf eines eingehenden Nachweises nicht. Aus der Zahl der Apostel tritt laut mehrerer

Winke des Paulus Kephas d. h. Petrus hervor, so zwar, dass wir auf eine gewisse Hegemonie desselben inmitten der Apostel zu schliessen berechtigt sind. Schon der Umstand ist in dieser Beziehung nicht ohne Gewicht, dass Paulus erwähnt, Kephas sei der erste unter den Aposteln gewesen, dem Jesus nach seiner Auferstehung erschien (I Kor. 15, 5). Viel unmittelbarer aber tritt die hervorragende Stellung, welche Petrus unter den Aposteln einnahm, darin an's Licht, dass Paulus bekennt, er sei drei Jahre nach seiner Bekehrung von Damascus nach Jerusalem gereist, um den Petrus persönlich kennen zu lernen (Gal. 1, 18 *ἱστορῆσαι*, nur von hervorragenden, merkwürdigen, grossartigen Gegenständen und Persönlichkeiten gebraucht). Im Verfolg desselben Briefs erwähnt er den Petrus als den anerkannten Apostel der Beschnittenen, d. h. als den hervorragendsten Judenmissionar, dem er selbst als Heidenmissionar sich ebenbürtig weiss (Gal. 2, 7); damit harmonirt der Ehrenname „Säulenapostel" (*οἱ δοκοῦντες στύλοι εἶναι*, a. a. O. Vs. 9). Diese Thatsachen fallen zwar bereits in die paulinische Zeit, sie berechtigen aber zu einem Rückschluss auf die gesamte Zeit vor der Bekehrung des Heidenapostels. Auch hier bedarf es eines Nachweises nicht, dass Petrus im ersten Theil der Apostelgeschichte gleichfalls eine hervorragende Stellung unter den Aposteln einnimmt, dass er ihr Sprecher ist, und handelnd für sie alle eintritt.

Nächst Petrus wird unter den Zwölfen nur noch Johannes ausdrücklich von Paulus genannt, und zwar als einer von den Wenigen, die als Säulen der Gemeinde angesehen waren (Gal. 2, 9). Es fällt in die Augen, wie dies der Thatsache entspricht, dass in der Apostelgeschichte Johannes als derjenige unter den Aposteln erscheint, welcher dem Petrus am nächsten steht, und neben ihm im Thun und Leiden besonders hervortritt (Ap. Gesch. 1, 13; 3, 1. 3. 11; 4, 13).

Ausser den Aposteln erwähnt Paulus mit besonderer Auszeichnung nur noch die „Brüder des Herrn". Er nennt sie als eine den Aposteln nahestehende Gruppe I Kor. 9, 5. Aus ihrer Zahl hebt er namentlich hervor Jakobus, den Bruder des

Herrn, Gal. 1, 19; und ohne Zweifel ist dieser auch I Kor. 15, 7 gemeint, und derselbe Gal. 2, 9 unter demjenigen Jakobus zu verstehen, welcher den „als Säulen Geltenden" beigezählt wird (gegen die Ansicht *Wieseler's*, Commentar S. 78 f.). Diese Aussprachen des Paulus entsprechen der Apostelgeschichte, welche 1, 14 mit den Aposteln Maria, die Mutter Jesu, und seine Brüder, in nahe Verbindung bringt, später aber namentlich den Jakobus, offenbar den Bruder des Herrn 15, 13 ff. und 21, 18 ff. als den Mittelpunkt der Gemeindeältesten von Jerusalem, als eine Persönlichkeit von Gewicht und Ansehen kennen lehrt. Die beiden letzteren Fälle gestatten uns einen Rückschluss für den Zeitraum der urapostolischen Gemeinde.

Noch verdient Barnabas genannt zu werden. Der Apostel Paulus erwähnt ihn im Galaterbrief 2, 1—10 als ihm gleichgesinnten Mitarbeiter in der Heidenmission, hebt auch I Kor. 9, 6 hervor, dass Barnabas ganz wie er selbst im Missionsberuf handle, sofern er nebenbei durch Handarbeit sein tägliches Brod verdiene. Indessen spricht Paulus Gal. 2, 13 von einem Vorfall zu Antiochia, wobei sogar Barnabas durch ein tadelnswerthes Handeln des Petrus sich habe mit hinreissen lassen, d. h. aus Rücksicht auf beschränkte Judenchristen die Tischgemeinschaft mit den Heidenchristen gemieden habe. Der erwähnte Hergang und der Ton, in welchem Paulus von dem Verfahren des Barnabas erzählt, lässt einen Blick thun in die längst bestehende Verbindung des Barnabas mit Petrus und der Gemeinde zu Jerusalem. Eine ganz gelegentlich auftauchende Bemerkung, welche durch die in der Apostelgeschichte berichteten Thatsachen anlangend dieselbe bedeutende Persönlichkeit, z. B. 4, 36 f.; 9, 27; 11, 22 ff.; 13, 1 ff. u. s. w., erst richtiges Licht bekommt.

Was die einzelnen Gläubigen betrifft, so verdanken wir dem Apostel Paulus ausschliesslich die Kunde von der Thatsache, dass Jesus nach seiner Auferstehung einstmals mehr denn 500 Brüdern d. h. Gläubigen erschienen ist (I Kor. 15, 6), von denen im Jahr 58, als Paulus diesen Brief in Ephesus schrieb, die Mehrzahl noch am Leben war.

Suchen wir auf Grund der vereinzelten Andeutungen des Apostels Paulus uns ein Bild zu machen von dem inneren Leben der Urgemeinde, so finden wir vor allem einige Züge, welche etwas von der Lehre der Apostel erkennen lassen. In demselben 15. Kapitel des ersten Briefes an die Korinthier, das wir schon mehrfach verwendet haben, redet Paulus unter anderem davon, welches die Hauptthatsachen des Heils seien, die (in den Gemeinden der Gläubigen und in der Mission) verkündigt werden. Er sagt I Kor. 15, 11: „es sei nun ich oder jene (die übrigen Apostel), also predigen wir, und also habt ihr geglaubet!" Mit dem *οὕτω κηρύσσομεν* constatirt Paulus die Identität der Verkündigung von den grundlegenden Thatsachen der Erlösung. Welches sind diese? Einmal, „dass Christus gestorben ist um unsrer Sünde willen nach der Schrift, und dass er begraben worden", vs. 3 f., zum andern, „dass er auferweckt worden ist am dritten Tage, nach der Schrift" vs. 4. Sehen wir von der Predigt des Evangeliums durch den Heidenapostel selbst ab, so spricht er von der Verkündigung der andern Apostel allerdings im Präsens (*κηρύσσομεν* vs. 11, *Χριστὸς κηρύσσεται* vs. 12); aber es ist unverkennbar, er will nicht einen Unterschied andeuten zwischen der gegenwärtigen Predigt und der Verkündigung des Evangeliums in früheren, namentlich den allerersten Jahren der Kirche Christi. Im Gegentheil: wie er zunächst und ausdrücklich das betont, *quod ab omnibus* (mit *Vincentius* von Lerinum zu reden) *creditum* (*et praedicatum*) *est*, so legt er, dem Zusammenhang nach, offenbar auch auf den Umstand indirect ein Gewicht, dass die Predigt des Evangeliums jederzeit, und von Anfang an, „*semper*" die gleiche gewesen sei. Wir sind also berechtigt, aus der Aussage unserer Stelle den Schluss zu ziehen, dass die Predigt und Lehre der Apostel von der ersten Gründung der Kirche an sich um die zwei Angelpunkte bewegt habe: 1. Christus ist gestorben um unserer Sünden willen, und begraben worden; 2. Christus ist auferweckt am dritten Tage. Beide Grundthatsachen aber wurden, laut der unbedingt glaubhaften Versicherung des Apostels, durch die Schrift beleuchtet (*κατὰ τὰς γραφὰς*), d. h. als Erfüllung alttestamentlicher Weis-

sagungen erwiesen. Was wir hiernach erwarten müssen, das finden wir durch die Berichterstattung der Apostelgeschichte über die urapostolische Verkündigung in vollem Masse bestätigt. Die Missionsreden des Petrus vor dem Volk Israël am Pfingstfest Ap. Gesch. 2, 14 ff., und vor einer heidnischen Zuhörerschaft c. 10, 34 ff., so wie seine Verantwortung vor dem hohen Rath in Jerusalem 4, 8 ff. vgl. 5, 29 ff., und die Ansprache an das Volk nach der Heilung des Lahmen 3, 12 ff., stimmen ihrem Hauptinhalt nach mit demjenigen, was Paulus den Korinthiern schreibt, harmonisch zusammen. Wenn aber unverkennbar ist, dass in den erwähnten apostolischen Reden die beiden Thatsachen, Christi Erlösertod und seine Auferstehung, nicht als gleichwerthig erscheinen, sondern der überwiegende Nachdruck auf der Auferstehung Christi liegt, so ist dies nicht nur leicht begreiflich, sondern auch psychologisch und pragmatisch nothwendig. Hat Paulus selbst, im 15ten Kapitel seines ersten Schreibens an die korinthische Gemeinde (im Jahr 58), aus besonderer Veranlassung, die Auferstehung Jesu in die Mitte gerückt, so musste 25 Jahre früher und in der nächsten Zeit darauf, als das Ärgerniss des Kreuzes Christi und die wunderbare Gottesthat seiner Auferweckung noch so frisch war, nothwendig die Auferstehung den Mittelpunkt apostolischer Verkündigung bilden, und die Apostel in erster Linie „Zeugen der Auferstehung“ Christi sein, Ap. Gesch. 1, 22. Dass aber der Hinweis auf die Schrift, die Darlegung, wie in Jesu Tod und Auferstehung die Weissagungen des Alten Bundes erfüllt sind, in der urapostolischen Verkündigung nicht fehlt, sondern eine bedeutende Rolle spielt, das möge nur ganz kurz erinnert werden.

Aber nicht nur durch Verkündigung des Evangeliums und durch das Wort, sondern auch durch die That zu wirken war den Aposteln gegeben. Aus dem, was Paulus von sich selbst bezeugt, dürfen wir, da er öfters im Hinblick auf Andere sich ausspricht, auf Wunderthaten anderer Apostel schliessen. Den korinthischen Christen gegenüber bekennt Paulus I Brief 15, 10 mit dem Mut der Demut: „durch Gottes Gnade bin ich, was

ich bin, und seine Gnade gegen mich ist nicht fruchtlos gewesen, sondern ich habe ungleich mehr gearbeitet, denn sie alle, nicht aber ich, sondern die Gnade Gottes mit mir." Hier spricht er nur von seinen Erfolgen im apostolischen Missionswerk, ohne ausdrücklich in Betreff der Wunderthaten sich mit den übrigen Aposteln zu vergleichen. Auch wenn der Apostel I Kor. 2, 4 von sich sagt, sein Wort und seine Verkündigung sei nicht in überredenden weisheitsvollen Worten erfolgt, sondern so, dass Geist und Kraft (Gottes) sich durch ihn erwiesen, so denkt er nicht an Wunder, die er verrichtet habe, sondern nur an die überzeugende und die Gemüter innerlich überwindende Macht des göttlichen Geistes. Anders verhält es sich aber, wenn Paulus den Römern 15, 18f. schreibt von dem, was Christus durch ihn ausgerichtet zur Belehrung von Heiden, „mit Wort und Werk, durch Kraft von Zeichen und Wundern, durch Kraft des heiligen Geistes." Im Kampfe für seine apostolische Auktorität spricht er nun aber II Kor. 12, 11f. geradezu aus: „Ich bin in keinem Stücke zurückgeblieben hinter den übergrossen Aposteln, wenn ich auch nichts bin; die Erweise freilich eines Apostels sind unter euch vollführt worden in jeglichem Ausharren, durch Zeichen und Wunder und Kraftthaten." Der Apostel bezeugt in dem Schluss dieser Äusserung, dass es ihm, bei seinem Wirken in Korinth, nicht an Wundern gefehlt habe, durch die er sich als ein wirklicher und ächter Apostel legitimirte. Die Worte *σημεῖα, τέρατα, δυνάμεις* bezeichnen an sich dasselbe, nämlich wunderbare Handlungen der Heilung u. s. w.; dieselben werden durch die zwei ersten Ausdrücke nach ihrer auf das Unsichtbare und Höhere hinweisenden Bedeutung, durch *δυνάμεις* nach der ihnen zu Grunde liegenden übernatürlichen Kraft bezeichnet. Der Ausdruck *σημεῖα τοῦ ἀποστόλου* lässt diese Wunderthaten als Kennzeichen eines richtigen Apostels, als Legitimation eines solchen erkennen, indem der bestimmte Artikel den Begriff „Apostel" betont. Nun aber macht Paulus diese apostolische Legitimation zu seinen Gunsten geltend im Hinblick auf andere, welche von seinen korinthischen Widersachern als Apostel ersten Ranges, als Apostel in höchster

Potenz angesehen werden. Unter diesen ὑπερλίαν ἀπόστολοι ist, da die Gegner in Korinth judaisirenden Geistes waren, vor allen Petrus mit zu verstehen. Da nun Paulus versichert, er sei in keinem Stücke (das zur apostolischen Würde und Wirkung gehört) hinter den übergrossen Aposteln zurückgeblieben, so liegt hierin ein unmisverständliches und unverwerfliches Zeugniss dafür, dass Petrus und die Urapostel gleichfalls Wunder gethan haben. Dieses paulinische Zeugniss kommt offenbar den für die „geläuterten Begriffe" mancher modernen Theologen anstössigen Wundern, welche die Apostelgeschichte von den Aposteln in der christlichen Urzeit berichtet, zu gute.

Ferner, was der Apostel Paulus von dem Gemeindeleben in den von ihm gestifteten Gemeinden gelegentlich zur Sprache bringt, das wirft zum Theil ein Licht zurück auf das Gemeindeleben in Jerusalem und den übrigen palästinischen Gemeinden vor dem Auftreten des Heidenapostels. Von der Taufe, als dem Mittel der Aufnahme in die Gemeinschaft mit Christo und den Gläubigen spricht Paulus so oft (z. B. Röm. 6, 3 ff.; I Kor. 1, 13—17; 12, 13; Gal. 3, 27), dass daraus schon klar hervorgeht: die Taufe war eine urchristliche Sitte. Noch klarer ergibt sich aus den Darlegungen des Apostels über das h. Abendmahl, dass dasselbe von Christo selbst gestiftet ist, I Kor. 11, 23 vgl. 10, 16 ff., folglich ist dasselbe in der urchristlichen Gemeinde bereits feste Sitte gewesen. Diese Andeutungen des Paulus entsprechen dem was die Apostelgeschichte von Taufe (2, 38. 41; 8, 12. 16. 37 ff.; 9, 18; 10, 47 f.) und Abendmahl (2, 42) berichtet.

Eine hervorragende Stelle in den paulinischen Briefen nimmt bekanntlich die Collecte ein, welche der Apostel in den heidenchristlichen Gemeinden Kleinasiens und Griechenlands anordnete zum Besten der palästinischen Gemeinden, insbesondere Jerusalems. Bekommt doch die dritte Missionsreise des Apostels vielfach den Charakter einer Collectenreise. Im ersten Brief an die Korinthier erwähnt er, was er in den Gemeinden Galatiens angeordnet habe, und fordert die korinthische Gemeinde auf, schon jetzt, noch ehe er eintreffe, mit der Sammlung anzu-

fangen und sie fortzusetzen, damit er dann den Ertrag derselben nach Jerusalem senden könne 16, 1ff. Laut des Galaterbriefes 2, 10 war dem Apostel nebst Barnabas schon auf der Versammlung zu Jerusalem im Jahre 50 oder 51 durch Petrus, Johannes und Jakobus an das Herz gelegt worden, dass sie beim Werk ihrer Heidenmission der armen Gemeinden (in Jerusalem und Judäa) gedenken, d. h. auf Unterstützung derselben bedacht sein möchten; und Paulus versichert, dass er allen Eifer daran gewandt habe. Am ausführlichsten und vielseitigsten handelt Paulus von diesem Gegenstand in dem zweiten Brief an die Korinthier. Zwei ganze Kapitel, 8 und 9, sind diesem Thema gewidmet: die freudige Mildthätigkeit der macedonischen Gemeinden wird den korinthischen Christen als nachahmungswerther Vorgang vor die Augen gerückt; nicht das sei die Meinung, dass Anderen geholfen werde, sie selbst aber Mangel leiden sollten, sondern nur auf eine Ausgleichung sei es abgesehen, und darauf, dass ihre aus willigem Herzen kommende reichliche Handreichung Dankbarkeit und frommen Preis Gottes zur Folge haben möge. Auch im Brief an die Römer empfiehlt der Apostel nicht blos Mildthätigkeit im nächsten Kreise 12, 11 (*ταῖς χρείαις τῶν ἁγίων κοινωνοῦντες*), sondern bespricht auch die von Macedonien und Achaia ausgehende Collecte „für die Armen unter den Heiligen zu Jerusalem“, womit die macedonischen und hellenischen Christen ihren Dank für die geistliche Handreichung in materieller Habe abstatten wollen; die römischen Christen möchten doch mit ihrer brüderlichen Fürbitte bei Gott dazu beitragen, dass das Geschenk, dessen Überbringer in Jerusalem er sein werde, bei den Gläubigen daselbst eine gute Aufnahme finde, Röm. 15, 23—27. 30f. — Die Thatsache, dass der Apostel die Ausgleichung zu Gunsten der Armen in der Gemeinde zu Jerusalem als ein so wichtiges Stück seines apostolischen Werkes ansieht, entbehrt sicher nicht eines Zusammenhangs mit der erbarmenden Liebe und gegenseitigen Handreichung, welche ein charakteristischer Zug der Urgemeinde zu Jerusalem in ihrer frühesten Zeit war, und als eine freiwillige Gütergemeinschaft erscheint.

Fassen wir zusammen, was wir bisher grundsätzlich nur aus den allerseits anerkannten vier paulinischen Briefen für die vorpaulinische Zeit der christlichen Gemeinschaft gefunden haben, so waren dies allerdings nur Bruchstücke, aber doch Stücke von nicht zu unterschätzender Bedeutung. Sie bieten uns, mit Dr. *Paulus* zu reden, mehrere werthvolle *notitias originum apostolico-christianarum*[1]; und dieselben dienen — was unser Hauptgesichtspunkt hier war — zu einer kaum so zu hoffen gewesenen Bestätigung wichtiger Aussagen der Apostelgeschichte, zu einer Rechtfertigung derselben, welche demjenigen entspricht, was wir, laut des Prologs zum Evangelium des Lukas, von seiner Apostelgeschichte in Ansehung der Glaubwürdigkeit ihrer Berichte zu erwarten hatten. Allerdings ist zuzugestehen, dass wir aus den benützten Briefen nicht für sämtliche, Apostelgeschichte C. 1—12 berichteten Ereignisse, Reden und Schilderungen beglaubigende Äusserungen des Apostels Paulus beibringen können. Zum Beispiel die Gestalt des Stephanus, sein Charakter und sein Schicksal, werden in den paulinischen Briefen merkwürdigerweise niemals auch nur berührt. Aber dessen bedarf es auch nicht. Denn der Tod des Stephanus ist, wie der gründlichste Kritiker der Baur'schen Schule aufrichtig bekennt, „unstreitig der hellste Punkt in der Geschichte des Christentums vor Paulus, wir befinden uns damit auf unleugbar geschichtlichem Boden.“[2]

Mit den bisherigen Erörterungen glauben wir die Berechtigung erwiesen zu haben, für die Geschichte des Urchristentums in der Zeit vor dem Eingreifen des Paulus, die Apostelgeschichte als eine im Allgemeinen glaubwürdige Quelle von geschichtlichem Werth zu verwenden. Hiebei ist immerhin der Vorbehalt zu machen, dass wir im Einzelnen, je nach Lage der Dinge, uns mit kritischen Anfechtungen und Zweifeln, welche gegen concrete Berichte des Buches erhoben sind, auseinandersetzen.

---

1) *Commentatio de consilio* etc. 1789. S. 3 s. oben S. 7, Anm. 1.

2) *Ed. Zeller*, die Apostelgeschichte, S. 146.

Jesus hatte seine zwölf Apostel aus den Stämmen Israëls erwählt, als den Kern einer weiteren Jüngerschaar, die gleichfalls ausschliesslich aus Israëliten bestand. Die Zwölfe sollten „Zeugen Jesu" werden (Apost. Gesch. 1, 8), aber auch „Menschenfischer" (Matth. 4, 19), d. h. Männer, welche Seelen in das Reich Gottes sammeln. Die Zwölfe wurden in der That der Grundstock der sich bildenden Gemeinde Christi. Dafür bürgt nicht nur die Apostelgeschichte in ihren Berichten über das Auftreten der Apostel am Pfingstfest 2, 14. 37. 42, über ihr Zeugniss von Christo vor dem Volk 4, 33 u. s. w., sowie vor dem hohen Rath 4, 8; 5, 29ff., und über ihr Handeln inmitten der Gemeinde 6, 2 — sondern auch, wie wir gesehen haben, das Zeugniss des Paulus (I Kor. 9, 5; 15, 5. 7. 11. Gal. 1, 18; 2, 9. vgl. Eph. 2, 20), endlich besonders Apokal. 21, 14, wornach die zwölf Grundsteine der ewigen Gottesstadt die Namen „der zwölf Apostel des Lammes" als Inschrift tragen.

Unter der Führung der Zwölfe steht die Schaar der Gläubigen, wie vor so nach Pfingsten. Vorher ist sie eine stille Gemeinschaft, in Abgeschlossenheit unter sich, zwar nicht mehr bei verschlossenen Thüren (Joh. 20, 19), wie unmittelbar nach der Auferstehung Jesu, denn seit seiner Himmelfahrt war alle Furcht verschwunden; „grosse Freude" erfüllte ihre Herzen, so dass ihr Mund voll Lobens und Dankens war (Luk. 24, 52 f.). Dennoch halten sie sich in einer gewissen Zurückgezogenheit. Sie treten noch nicht heraus in die Öffentlichkeit, greifen noch keineswegs in das Volksleben ein mit ihrem Zeugniss von Jesu Christo; die Apostel werfen noch nicht das Netz aus, um für das Reich Gottes zu werben. Alles hat seine Zeit. Vorerst verharrten sie einmüthig im Gebet, sei's dass sie in den geordneten Gebetsstunden sich regelmässig im Tempelvorhof einfanden (Luk. 24, 53), sei's dass sie sich in dem Obergemach eines Privathauses (ὑπερῷον) versammelten, um gemeinschaftlich zu beten (Ap. Gesch. 1, 13f.).[1])

[1]) Diese beiden Angaben schliessen sich nicht gegenseitig aus (wie *Strauss*, Leben Jesu, 1. Aufl., S. 682, behauptet). Selbst *Karl Schrader*, obwohl sehr stark zu negativer Kritik sich neigend, gesteht zu, die Zusammen-

Die Stunde schlug, als der Tag der Pfingsten kam: nun wurde die Verheissung des Vaters erfüllt, die ihnen der Erlöser geoffenbart hatte, und die Jünger wurden mit dem heil. Geist getauft, so dass sie Kraft empfingen zum freudigen Handeln (Ap. Gesch. 1, 4f. 8). Damit war ein Doppeltes gegeben: der göttliche Befehl, jetzt hervorzutreten, um für das Reich Gottes zu werben, und die innere Ausrüstung mit des Geistes Gaben. Die Geistesausgiessung wurde nicht den Aposteln allein, sondern allen damals versammelten Gläubigen zu Theil (Ap. Gesch. 2, 1 ff. πάντες — ἐφ' ἕνα ἕκαστον — ἐπλήσθησαν πάντες πνεύματος ἁγίου, wozu vgl., dass Petrus, im Namen der übrigen Eilfe redend, bezeugt: „diese sind nicht trunken", sondern die Weissagung Gottes beim Propheten Joël ist an ihnen erfüllt Vs. 14ff.). Was der Geist schenkte, war nicht eine magisch eingeflösste, vollständige und entwickelte Erkenntniss göttlicher Dinge, sondern, wie der Erlöser verheissen hatte, Kraft, heilige gottselige Kraft, aus den Grossthaten Gottes (μεγαλεῖα Ap. Gesch. 2, 11) entsprungen, das innerste Herz durchglühend, die Seele elastisch hebend und stärkend. Es war ein schöpferischer Lebenshauch des Allmächtigen, der über die Menschheit ging, und einen neuen Geistesfrühling hervorbrachte. Das „Zungenreden" war nur eine der Wirkungen des Geistes, eine von den mannigfaltigen Blüthen, die aufgingen. Das waren aber laut der Apostelgeschichte (2, 4f. 11) nicht etwa zusammenhängende „Vorträge" (*Zeller* a. a. O. 106), sondern wohl nur kurze anbetende, feiernde Aussprachen begeisterter Gemüther. Wes das Herz voll war, des ging der Mund über. Es war zweifellos etwas Auffallendes und Aufgeregtes in der Art und Weise, wie die Jünger sprachen und sich benahmen. Sonst würden nicht etliche der Augen- und Ohrenzeugen auf den Gedanken gekommen sein, die Leute seien trunken (Ap. Gesch. 2, 13). Das wunderbarste dabei war jedoch der Umstand, dass Juden aus der Diaspora, die zu dem A. T. Pfingstfeste nach Jerusalem gekommen waren, Männer

---

künfte der Gläubigen seien der Art gewesen, dass sie an dem einmüthigen Beharren im Tempel nicht hinderten (Ap. Paulus V. 1836, S. 515).

aus trans-euphratischen und kleinasiatischen Landschaften, aus Ägypten, Libyen und Cyrene, aus Arabien, Kreta und Rom, je ihre Muttersprache vernahmen, während die Redenden sämtlich Galiläer waren (a. a. O. 5—11). Man hat sich die Sache vielfach, schon im christlichen Altertum, so zurechtgelegt, dass man, statt eines Sprachwunders, ein Hörwunder annahm, wonach die Jünger zwar ihre eigene galiläische (d. h. aramäische) Muttersprache geredet, die zuhörenden Juden aus der Diaspora aber, kraft einer Art geistigen Rapports, dieselben je in ihrer Muttersprache zu hören sich bewusst waren.[1]) Dies widerspricht jedoch dem *ἤρξαντο λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις — ἀποφθέγγεσθαι* a. a. O. vs. 4. Was die Apostelgeschichte berichtet, ist aber nicht plötzliche Mittheilung einer bleibenden Fertigkeit, in fremden Sprachen zu reden; davon ist keine Spur zu entdecken. Es handelt sich nur um eine vorübergehende Erscheinung. Diese bestand in kurzen Ergiessungen begeisterten Dankes und Lobpreises, und zwar, laut des Berichtes, in fremden Mundarten und Sprachen. Die ganze neue Schöpfung, die Wiedergeburt der Menschheit durch Christum, die Ausgiessung des heiligen Geistes war ein grosses Wunder des lebendigen Gottes; die wunderbare Erscheinung der Fremdsprachen in dem ersten Moment gehobener Stimmung ist nur eine verwandte Äusserung, im Gefolge jener grossen welterneuernden Gottesthat.

Die Thatsache der Fremdsprachen erregte bei den Zuhörern theils staunendes Fragen, theils spöttische Bemerkungen. Dadurch fühlten sich die Apostel veranlasst, die Versammelten anzureden, um Rechenschaft zu geben von der Bedeutung des ganzen Ereignisses. So kam es zu der ersten Verkündigung des Evangeliums, der ersten Missionspredigt vor Israëliten. Auf die Gedanken dieser Rede einzugehen, wird eines anderen Ortes sein. Hier aber beobachten wir, dass das Auftreten der Apostel

---

[1]) *Gregor* von Nazianz erwähnt dies als die Ansicht dritter Personen, stimmt jedoch dieser Auffassung nicht bei; er sagt *Oratio* 41, § 15: *ἐκείνων τῶν ἀκουόντων ἂν εἴη μᾶλλον, ἢ τῶν λεγόντων τὸ θαῦμα.* Ähnlich *Erasmus*, in neuerer Zeit *Schneckenburger*. Vergleiche die Erörterung in meiner Auslegung der Apostelgeschichte, *Lange*'s Bibelwerk, 4. Aufl. 1881. S. 52 ff.

nicht ein willkürlich gesuchtes, sondern durch die realen Umstände ihnen zur sittlichen Pflicht gemacht war. Sie folgten dem göttlichen Winke, der in den Thatsachen lag; es war Gehorsam und Treue gegen ihren Beruf. Damit stand zugleich ihr Recht zu diesem Handeln fest, und der Erfolg ist nicht ausgeblieben. Bei 3000 Seelen wurden laut Ap. Gesch. 2, 41 der Gemeinde beigefügt. So gross war die Zahl derer, welche in Folge des Pfingstereignisses und der Ansprache des Apostels Petrus bekehrt wurden. Diese Angabe wird freilich in Zweifel gezogen: man müsse sich, „der sonstigen Erfahrung gemäss, die Ausbreitung des Glaubens an Jesum mehr als eine schrittweise denken“ (*Zeller,* die Apostelgeschichte S. 116f.). Aber wer giebt uns das Recht, Alles mit gleichem Masse zu messen, eine und dieselbe Schablone überall anzulegen? Geht auch das Leben immer in Pulsen, so ist doch Thatsache, dass der Puls, auch abgesehen von Krankheitsfällen, bald rascher bald langsamer schlägt, insbesondere in Stimmungen hoher Freude und Erregung ungleich schneller geht. Des Kindes Puls ist ein bewegterer, sein Wachstum bekanntlich ein weit beschleunigteres, als selbst noch im Jugendalter. Diesem Gesetz der Entwickelung entspricht es, wenn in derjenigen Zeit, welche wir als das Kindesalter der Christenheit bezeichnen können, das Wachstum derselben andere Dimensionen annimmt, als später. Bietet doch die Geschichte der Kirche Christi ganz analoge Erfahrungen: wie zauberhaft wirkte Luther's erstes Auftreten, so dass die Herzen ihm zuflogen; nachher ist das Tempo ein anderes geworden.

Pfingsten wurde der Geburtstag der Kirche Christi. Bis dahin war eine Gemeinde von Gläubigen vorhanden, aber vor der Welt verborgen. Erst der Geist Gottes, der zu jener Stunde über sie kam, gab ihr ein bisher unbekanntes Leben im Lichte. Die zweite Hälfte des bekannten Wortes von *Irenäus: ubi spiritus Dei ibi ecclesia et omnis gratia,* ist im Grunde zugleich der Ausdruck für die Thatsache, dass das Dasein der Kirche mit der Ausgiessung des h. Geistes beginnt.

Ehe wir das innere Leben der ursprünglichen judenchristlichen Kirche näher erforschen, werfen wir einen Blick auf den Bestand und das allmähliche Wachstum derselben.

Vor dem Pfingstfest fand einmal eine Versammlung der Gläubigen statt, bei welcher die durch den Selbstmord des Verräthers Judas von Kerioth erledigte Stelle in der apostolischen Zwölfzahl durch Zuwahl des Matthias, beziehungsweise mittels des Looses besetzt wurde.[1]) Bei dieser Gelegenheit belief sich (Ap. Gesch. 1, 15) die Zahl der versammelten Brüder auf ungefähr 120 Mann. Der Ausdruck ἐν μέσῳ τῶν ἀδελφῶν scheint nämlich anzudeuten, dass nur männliche Mitglieder der gläubigen Gemeinde diese zum Behuf einer wichtigen Wahl veranstaltete Versammlung bildeten. Diese Zahlangabe bildet den Ausgangspunkt für die Anschauung des Bestandes und Wachsens der Urgemeinde. Zwischen dieser kleineren Zahl und der grösseren, welche Paulus I Kor. 15, 6 nennt, „über 500 Brüder", welchen Jesus nach seiner Auferstehung einmal erschienen sei, können wir einen unauflöslichen Widerspruch nicht entdecken. Denn die Angabe der Apostelgeschichte betrifft eine Versammlung in Jerusalem, die des Paulus einen Vorgang, dessen Örtlichkeit nicht genannt ist; leicht möglich, dass jene Erscheinung des auferstandenen Erlösers in Galiläa sich ereignet hat, woher die Mehrzahl der Jünger Jesu stammte. Hiefür spricht die Geschichte des Lebens Jesu so unzweideutig, dass die Gegenbemerkungen *Wendt's* (Meyer's Handb. z. Ap. Gesch. 5. Aufl. S. 42) um so weniger durchschlagen, als Lukas nirgends den Anspruch macht, dass, was er nicht ausdrücklich aussagt, nicht in Wirk-

---

[1]) Nur im Vorbeigehen erwähnen wir, dass *Zeller*, Die Ap. Gesch. 115 ff., die erfolgte Ergänzung der Zwölfzahl sehr natürlich findet, dass dies durch die Wahl des Matthias geschah für glaubwürdig erklärt, auch gegen die erzählte Anwendung des Looses nichts erinnert. Wohl aber bezweifelt er die Thatsächlichkeit einer Versammlung dieser Art vor Pfingsten, weil die Apostel damals wohl noch nicht nach Jerusalem zurückgekehrt seien. Indessen nahm *Baur* noch 1860 ohne Bedenken an (Christentum der drei ersten Jahrhunderte, 2. Aufl., S. 42), dass die Jünger nach Jesu Tod ihren bleibenden Vereinigungspunkt in Jerusalem hatten.

lichkeit gewesen sei.[1]) Am Pfingstfest wurde, in Folge der den Aposteln und Jüngern zu Theil gewordenen Kraft aus der Höhe der bisherigen mässigen Schaar der Gläubigen in Jerusalem (welche ausser den ca. 120 Männern noch eine Zahl Frauen umfasste) ein höchst beträchtlicher Zuwachs: bei 3000 Seelen nahmen das Wort an und wurden durch die h. Taufe der Gemeinde hinzugefügt (Ap. Gesch. 2, 41). Wir dürfen jedoch diesen Zuwachs nicht ohne weiteres der Gemeinde in Jerusalem zu gute schreiben. Denn da unter den Zuhörern der apostolischen Rede israëlitische Festgäste und Proselyten aus nahen und fernen Landschaften sich befanden (2, 5. 9—11. 14), so liegt sehr nahe, anzunehmen, dass auch unter den neu Bekehrten viele gewesen sein dürften, die nicht in Jerusalem selbst, sondern theils in Judäa und Galiläa, theils in ausserpalästinischen Ländern ansässig waren, und demgemäss nach den Festtagen in ihre Heimat zurückkehrten. Je nach Umständen mochten einzelne derselben bald den Grundstock einer kleinen Gemeinde in der Diaspora bilden, so dass allmählich Gemeinden entstanden, an welche Jakobus seinen Brief vielleicht mit gerichtet hat. Irren wir mit obiger Voraussetzung nicht, so hatte die Christen-Gemeinde zu Jerusalem vom Pfingstfest an sich zwar eines beträchtlichen Zuwachses zu erfreuen, aber dieser mochte immerhin hinter der Ziffer von ca. 3000 ziemlich zurückbleiben.

Wir hören jedoch bald (2, 47), dass der Herr Tag für Tag solche hinzuthat, die durch seine Gnadenwirkung gerettet wurden. Mit καϑ' ἡμέραν drückt Lukas die Sache so aus, dass wir an ein ruhiges aber stetiges Wachsen zu denken haben und den

---

[1]) *Zeller*, Ap. Gesch. 118 hält unhistorische Entstehung der Angabe „120“ schon darum für möglich, weil 120 = 12 Dekaden sei (analog den 12 Aposteln); und *Overbeck* a. a. O. S. 12 sieht darin das Dreifache der solennen Zahl 40. Das trifft einfach darum nicht, weil Lukas mit ὡς nur eine ungefähre Ziffer gibt. Dass aber, was die Ziffer I Kor. 15, 6 betrifft, die Apostelgeschichte galiläische Erscheinungen „ausschliesse“ (*Overbeck* S. 11), ist eine Behauptung ohne Beweis. Im Gegentheil, wenn Lukas 1, 3 sagt, der Auferstandene habe sich während 40 Tagen ἐν πολλοῖς τεκμηρίοις lebendig erzeigt, so bezeugt er ausdrücklich zahlreiche Erscheinungen vor der Himmelfahrt, erwähnt jedoch galiläische Erscheinungen so wenig als er sie verneint.

Eindruck bekommen, dass nach der mächtigen Gottesthat am Pfingstfest, welche nicht blos innerlich, sondern auch anlangend das äussere Wachsen der Gemeinde Epoche macht, der Strom göttlich-menschlichen Wirkens und Lebens in das geordnete Bette eines stetigen Ergusses zurückgetreten sei. Nach der wunderbaren Heilung des Lahmen und der damit zusammenhängenden Rede des Apostels Petrus berichtet der Geschichtschreiber: „Viele von denen, welche das Wort gehört hatten, glaubeten, und es wurde die Zahl der Männer bei fünftausend" 4, 4. Es scheint als habe in Folge dieses Ereignisses, welches nicht wenig Aufsehen machte, eine grössere Anzahl sich der Gemeinde angeschlossen. Aber nebenbei ist es nicht unwahrscheinlich, dass jene Heilung erst geraume Zeit nach dem Anfang der Kirche vollbracht worden. Diese Wunderthat mit der Wirkung, die sie gehabt, dient als ein Haltepunkt, bei welchem das Ergebniss des bisherigen Wachstums der Gemeinde constatirt wird. Und hier bezieht sich die abermals nur beiläufig angegebene Ziffer jedenfalls auf die Gemeinde zu Jerusalem. Wiederum, vermuthlich im Rückblick auf einen längeren Zeitraum, finden wir die zusammenfassende Bemerkung: „Immer mehr wurden hinzugefügt solche die an den Herrn glaubten, Schaaren von Männern und Frauen" (5, 14); hierbei fehlt es an einer auch nur ungefähren Zifferangabe. Ähnlich verhält es sich mit zwei Angaben, welche theils vor theils nach dem Bericht über die Bestellung der sieben Männer angebracht sind, nämlich dass „in jenen Tagen die Jünger sich mehrten", d. h. die Gemeinde stetig zunahm (6, 1); sodann in genauerer Fassung: „Das Wort Gottes wuchs, und die Zahl der Jünger in Jerusalem nahm stark zu, auch wurde eine grosse Menge Priester dem Glauben gehorsam" (6, 7).

Aber eben jetzt erfolgte ein Gegenstoss, der die Gemeinde vernichten sollte, und sie mindestens weit zurückzuwerfen schien. Die Verfolgung, welche mit dem Märtyrertode des Stephanus begann, hatte die Wirkung, dass alle Gläubigen ausser den Aposteln aus der Hauptstadt flüchteten, und sich theils in Judäa selbst theils in Samaria zerstreuten, ja noch in weitere Ent-

fernung, bis nach Phönicien, nach Cypern und Antiochia sich begaben (8, 1. 7. 11. 19). Die Abnahme der Gemeinde zu Jerusalem kam allen diesen Landschaften in und ausser Palästina zu gute; denn überall, wohin die Gläubigen sich flüchteten, breiteten sie das Evangelium aus (8, 4ff. 40; 11, 19), aber in der Regel nur unter Juden. Auf den dabei gemachten Anfang der Predigt unter Heiden werden wir unten zurückkommen. Später erfahren wir (9, 31), dass die Gemeinde in ganz Judäa, Galiläa und Samaria wieder Frieden hatte, sich erbaute, in der Furcht des Herrn wandelte, und durch die Zusprache des heiligen Geistes sich mehrte. Erst nach einem längeren Zeitraum finden wir wieder eine Zahlangabe, die freilich, wie die früheren, nur eine runde und beiläufige ist. Die Ältesten zu Jerusalem sagen nämlich dem Paulus (21, 20): „Du siehst, wie viele Myriaden Gläubige es gibt unter den Juden."

Sehen wir zurück, so liessen sich die Jünger Jesu vor dem Pfingstfest nach Hunderten zählen (Ap. Gesch. 1, 15, vgl. I Kor. 15, 6). Unmittelbar nach dem Pfingstfest gewann die Gemeinschaft der Gläubigen so raschen Zuwachs, dass ihre Zahl schon in die Tausende ging (2, 41; 4, 4). Gegen das Ende des Zeitraums der Apostelgeschichte aber, im Jahr 58, belief sich die Zahl der Gläubigen aus den Juden, und zwar in Palästina selbst (denn die Juden in der διασπορά sind nach dem Zusammenhang von 21, 20f. sicher ausser Betracht gelassen) auf mehrere Zehntausende. Letztere Angabe ist an und für sich nicht unwahrscheinlich, wenn wir einerseits den Zeitpunkt, von welchem sie gilt, beachten, und andererseits den räumlichen Umfang, auf den sie sich erstreckt, nicht willkürlich verengern, namentlich nicht auf Jerusalem beschränken, sondern auf ganz Judäa, ja auf alle palästinischen Landschaften beziehen. So sehr war also die Thätigkeit der Urapostel in ihrer Selbstbeschränkung auf das Volk Israël und das Land Kanaan, ihre Treue im Kleinen, von Gott mit Erfolg gesegnet worden.

Am Ende des Zeitraums, von dem wir handeln, bestanden also, durch die Zwölfe theils unmittelbar theils mittelbar gegründet, jedenfalls von ihnen geordnet und geleitet, zahlreiche

Christengemeinden, in Jerusalem und der ganzen Landschaft Judäa (vgl. Gal. 1, 22 ff.; Ap. Gesch. 11, 1), sodann die Küste entlang (Ap. Gesch. 9, 32—35 ff.), ferner in Samaria und Galiläa, endlich in Syrien, Phönicien und Cypern (Ap. Gesch. 9, 2. 10. 25; 11, 19). In den genannten Landschaften ausserhalb Palästina mochte zu dieser Zeit zwar nicht leicht eine ausschliesslich aus gläubigen Juden bestehende Christengemeinde anzutreffen sein, in der Regel waren sie wohl gemischt aus gläubigen Juden und einzelnen Heiden. Dagegen werden wir schwerlich irren, wenn wir die Christengemeinden innerhalb Palästina selbst, während der ganzen Dauer unseres Zeitraums, als lediglich aus gläubigen Israëliten bestehend, uns denken. Unter diesen selbst aber fanden wieder mannigfaltige Unterschiede statt, z. B. zwischen Palästinensern und Hellenisten, worauf wir unten zurückkommen werden.

Bisher haben wir eine Art Statistik der durch die Urapostel gesammelten Gemeinden aufzustellen versucht. Wir umschrieben, so zu sagen, den Leib dieser ursprünglichen Christenheit. Nun müssen wir aber den Geist, der sie beseelte, kennen lernen. Es handelt sich um eine Zeichnung ihres inneren Charakters. Ehe wir jedoch dazu übergehen, schalten wir eine Bemerkung ein, welche den Sprachgebrauch betrifft. Die Gläubigen, von denen wir hier reden, nennen wir, gemäss dem allgemeinen Sprachgebrauch „Judenchristen." Dieser Name ist aber blos auf die nationale Abstammung zu beziehen, nicht auf die Gesinnung oder Richtung. Er entspricht dem neutestamentlichen Ausdruck: *οἱ ἐκ περιτομῆς*, oder: *οἱ πεπιστευκότες ἐν τοῖς Ἰουδαίοις* (Ap. Gesch. 21, 20), im Gegensatz gegen die *πεπιστευκότα ἔθνη*. Nun ist es eine natürliche Sache, dass Geburt und Erziehung, Umgang und Gewohnheit auch die Ansicht und Richtung eines Menschen bestimmen; und so musste denn bei den Judenchristen ihre Abstammung einen Einfluss auf ihre ganze Anschauung der göttlichen Dinge und auf ihre religiöse Stellung gewinnen. Nur ist dabei wohl zu beachten, dass dieser Einfluss ein massvoller, gesunder und wahrer, oder ein übermässiger, krankhafter und falscher sein konnte. Im ersteren Falle reden wir einfach von „judenchrist-

licher“ Ansicht und Richtung. Im andern Falle pflegt man die Richtung eine „judaisirende“ oder „judaistische“ zu nennen. Letzteres stützt sich auf den neutestamentlichen Sprachgebrauch, sofern Gal. 2, 14 *ἰουδαΐζειν* die von Heiden angenommene jüdische Art zu handeln und zu leben bezeichnet. Allerdings ist die Scheidelinie zwischen Wahrem und Falschem hier schwer zu ziehen. Dennoch giebt es gewisse jüdische Elemente, von denen wir entschieden sagen müssen, sie gehören nicht in das Christentum, durch sie werde von den Judaisten die *ἀλήθεια τοῦ εὐαγγελίου* verkannt und verfälscht (Gal. 2, 5); während es andererseits einzelne jüdische Elemente gibt, welche mit dem Christentum innerlich verwandt und in demselben vollkommen berechtigt sind. So wenig ein Gläubiger aus den Heiden eben darum, weil er früher ein Heide war, Heidnisches auf ungehörige Weise mit dem Christlichen vermischen muss, wiewohl er es leicht thun kann, d. h. so wenig ein Heidenchrist *eo ipso* „hellenisirt“, ebenso wenig ist ein Judenchrist als solcher auch wesentlich ein *ζηλωτὴς τοῦ νόμου* (Ap. Gesch. 21, 20), d. h. ein Judaist. Paulus war selbst ein Judenchrist (Ἑβραῖος ἐξ Ἑβραίων Phil. 3, 5), und seine Auffassung des Evangeliums ist in der That theilweise eine judenchristliche, hingegen judaistisch ist seine Ansicht und Richtung nicht, sondern das gerade Gegentheil. Wie aber Einer ein Judenchrist sein konnte, ohne eine judaistische Richtung einzuschlagen, so konnte auf der andern Seite ein Christ judaisiren, ohne ein geborener Jude zu sein, wie z. B. die Heidenchristen in Galatien, welche sich von judaistischen Irrlehrern verführen liessen, zu „einem andern Evangelium überzutreten, sich beschneiden zu lassen und sich dem Gesetz zu unterwerfen“ (Gal. 1, 6; 4, 21; 5, 2. 4). Was wir judaistische Richtung oder Judaismus nennen, das pflegt man neuerdings auch „ebionitisch“ zu nennen, ein Sprachgebrauch, gegen welchen an und für sich nichts zu erinnern ist. Nur das müssen wir für einen ungeeigneten und verwirrenden Misbrauch den Namen „Ebioniten und ebionitisch“ erklären, wenn man alles Judenchristliche ohne Unterschied, in Bausch und Bogen, unter „Ebionitismus“ begreift; denn dabei kommt eine trübe Mischung

von Wahrem und Falschem zu Tage, ein gegebener Begriff wird auf ungeschichtliche Weise willkürlich erweitert und Alles grau in grau gemalt[1]).

Um nun von dem Geist und Leben, von den inneren und äusseren Verhältnissen der aus gläubigen Juden bestehenden Gemeinden des apostolischen Zeitalters ein möglichst treues und vollständiges Bild zu entwerfen, unterscheiden wir drei Fragen: Erstens, wie war das unmittelbar religiöse Leben derselben beschaffen, in Andacht, Gottesdienst und Gebräuchen? — Zweitens, in welcher Weise waren sie in Hinsicht der Gesellschaftsverfassung geordnet? — Drittens, wie war ihr häusliches und geselliges Leben beschaffen, und in welchem Verhältniss standen sie zu Nichtchristen, d. h. vornämlich zu ungläubigen Juden?

## A. Das unmittelbar religiöse Leben der judenchristlichen Gemeinden.

Hier ist unsere erste Aufgabe, eine möglichst klare Anschauung zu gewinnen von der Grundstimmung und dem inneren Leben der ersten Gläubigen aus Israël. Halten wir uns zunächst an die Apostelgeschichte, so bekommen wir den Eindruck, dass in den Gläubigen eine heilige Freude der Grundton ihrer inneren Stimmung war: das freudige Gefühl der Errettung, der Erlösung durch Christum, den gekreuzigten und auferstandenen. Die freudige Stimmung ihres Herzens sprach sich aus in dem lobpreisenden Dankgebet (hieher gehört zuvörderst das λαλεῖν τὰ μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ Ap. Gesch. 2, 11, womit zu vergleichen das λαλεῖν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ μετὰ παῤ-

1) Weitere Begriffsverwirrung wäre zu besorgen, wenn die Neuerung von *Reuss* Anklang finden würde, den sie jedoch bis jetzt nicht gefunden hat; er unterscheidet nämlich, ohne allen sprachlichen und geschichtlichen Grund, „Ebionismus und Ebionitismus" (*Hist. de la Théol.* I, 125 ff.), und zwar so, dass ersterer Name eine rein innerjüdische asketische Richtung, aus welcher der Essenismus erwachsen sein soll, bezeichnet, letzterer dagegen die judaistische Richtung innerhalb der Christenheit.

ῥησίας 4, 31, was nicht ausschliesslich von den Aposteln, sondern von den Gläubigen allen gesagt ist. Ferner αἰνοῦντες τὸν θεὸν 2, 47; 3, 8 αἰνῶν τὸν θεὸν von dem geheilten Lahmen; vgl. was von der Herzensfreudigkeit der Gläubigen 2, 46, unmittelbar vor dem fleissigen Lobpreis Gottes, gesagt ist. Das freudige Gefühl entsprang aus der Gewissheit, erlöst zu sein. Σώθητε „lasst euch erretten aus diesem verkehrten Geschlecht heraus", das war die Aufforderung, welche 2, 40 Petrus an die durch seine Rede Erweckten richtete; das Heil ἡ σωτηρία 4, 12, war das höchste Gut, was die Apostel anzubieten, und als durch Christum allein zugänglich zu bezeugen hatten; diejenigen, welche das Wort annahmen, sich bekehrten und der Gemeinde beitraten, wurden die der Erlösung theilhaftigen (οἱ σωζόμενοι 2, 47). Das Heil der Erlösung schloss aber, laut des Zeugnisses der Apostel und der eigenen Erfahrung der Gläubigen, ein Doppeltes in sich: erstlich Vergebung der Sünden, Tilgung der Schuld, Errettung vom göttlichen Zorn (2, 38 εἰς ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν vgl. 5, 31 und 3, 19 εἰς τὸ ἐξαλειφθῆναι ὑμῶν τὰς ἁμαρτίας), zum andern die Gabe des h. Geistes (2, 4. 33. 38; 5, 32), welche allen zu Theil wurde, die das Wort vom Heil mit Glauben und Gehorsam, πειθαρχοῦντες, annahmen. Diese beiden Güter, Sündenvergebung und Geistesgabe, bilden die Hauptstücke des Segens (εὐλογοῦντα ὑμᾶς), welcher denen die sich bekehrten, aus Gottes Hand zu Theil wurde, in Erfüllung der Bundesverheissung, welche den Erzvätern, namentlich dem Abraham, geschenkt war (3, 25 f.). So sind die Gläubigen Kinder des Bundes und der Propheten, Erben der Verheissung, die Gott von alten Zeiten her den Patriarchen ertheilt hat (3, 25). Und doch sehen sie noch einer viel herrlicheren Zukunft entgegen, wenn der Christ des Herrn, Jesus, vom Himmel wiederkommen und die Verwirklichung aller Verheissungen Gottes (χρόνοι ἀποκαταστάσεως etc. 3, 19—21) eintreten wird. Ist es zu verwundern, wenn die Gläubigen der ersten Zeit der Gründung und der ursprünglichen Geistesausgiessung, im Genuss des Friedens der Sündenvergebung und mannigfaltiger Geistesgaben, voll heiliger Freude waren, als Erlösete, als die Gemeinde Gottes

(ἡ ἐκκλησία τοῦ θεοῦ, Paulus Galat. 1, 13; I Kor. 15, 9)? Sie fühlten sich, um den Ausdruck einer Schrift zu gebrauchen, die wenig später, aus denselben Kreisen hervorgegangen zu sein scheint, als gottgeweihte Erstlingsfrucht inmitten der ganzen Schöpfung, sofern sie durch das Wort der Wahrheit neugeboren sind (ἀπαρχὴ τῶν αὐτοῦ κτισμάτων Jakobus 1, 18). Wenn in der Blütezeit deutscher Reformation ein Ulrich von *Hutten* ausrufen konnte: „die Geister erwachen, es ist eine Lust zu leben!" so mochte ein ähnliches Gefühl der Freude eines neuen gehobenen Lebens, nur viel demüthiger und von tieferer Gründung, durch die Seelen der ersten Gläubigen gehen. Verdankten sie doch alles, was sie an hohen Gütern besassen, alles was sie innerlich waren, der Gottesgnade in Christo, sie waren eine „Gemeinde in Christo" (Gal. 1, 22, von den Gemeinden in Judäa zur Zeit der Bekehrung des Paulus). Alles Heil, das ihre Gedanken beschäftigte, ihre Gemüther erhob, ihre Gewissen schärfte, beruhte auf den Thatsachen der Offenbarung Gottes in Jesu Christo, dem Erlöser (σωτήρ Ap. Gesch. 5, 31). Davon zeugen nicht nur alle Aussprachen der Zwölfe, welche die Apostelgeschichte wiedergibt, und alle Andeutungen des Erzählers, welche uns einen Blick gestatten in die Seelen der ersten Jünger; darauf führt uns mittelbar auch das unverwerfliche Zeugniss des Apostels Paulus über die urapostolische Predigt, mit welcher seine eigene Predigt stimme: die Grundthatsachen des Heils sind, laut der übereinstimmenden apostolischen Verkündigung und des Glaubens der Gemeinde: 1. dass Christus gestorben ist um unserer Sünden willen, und begraben, 2. dass er auferweckt ist am dritten Tage (I Kor. 15, 3ff. 11 εἴτε — ἐγὼ εἴτε — ἐκεῖνοι, οὕτω κηρύσσομεν, καὶ οὕτως ἐπιστεύσατε).

Die heilige Freude, aus der Offenbarung in Christo und der Gottesgnade im h. Geist entsprungen, wie sie die ersten Gemeinden aus Israël beseelte, spiegelt sich noch in den heidenchristlichen Gemeinden paulinischer Stiftung. Hier nur im Vorübergehen der Wink, dass die Briefe des Apostels Paulus voll sind von Klängen heiliger Freude, nicht nur aus seinem eigenen frommen Herzen, sondern auch aus seinen Gemeinden heraus,

Klängen, deren Echo in seinen Briefen an unser Ohr schlägt. Nur ein einziges Wort aus dem frühesten seiner Briefe, etwa 54 n. Chr. geschrieben, möge hier Erwähnung finden, und zwar um deswillen, weil Paulus seinen Christen in Thessalonich das Zeugniss ausstellt, dass sie Nachfolger der Christengemeinden in Judäa geworden seien (I Thessal. 2, 14, wobei der Begriff μιμηταὶ vielleicht nicht ausschliesslich auf gleiche Erlebnisse von Seiten ihrer Volksgenossen zu beschränken ist). Wenigstens sagt er denselben, sie seien seine und des Herrn Nachahmer (μιμηταὶ) geworden, indem sie das Wort (des Evangeliums) bei starker Bedrängniss doch mit Freude des h. Geistes angenommen haben (1, 6).

Das neue Leben voll Friede und Freude aus Christi Erlösung, durch den h. Geist gezeugt, musste sich offenbaren und bethätigen, zunächst in Andacht, Gottesverehrung und heiligen Übungen. Der erste Ort, an welchem wir unmittelbar nach der Himmelfahrt Jesu die Gläubigen finden, ist das Obergemach (ὑπερῷον) eines Privathauses in Jerusalem, wo sie sich versammelt haben. Wir erfahren, dass sie daselbst einmüthig im Gebet verharrten, in Verbindung mit einigen Frauen, worunter Maria, die Mutter Jesu, und mit seinen Brüdern (Ap. Gesch. 1, 13 f.). Also gemeinschaftliches Gebet in der Stille eines Zimmers, wo sie unter sich allein waren, ist nach diesem Bericht das erste Lebenszeichen der Gläubigen.

Was hier von der Zeit vor dem Pfingstfest gesagt ist, das wiederholt Lukas nach jenem Zeitpunkt als Beschreibung des stetigen Lebens der Gläubigen (Ap. Gesch. 2, 42. 46 f.). Da wird, um von denjenigen Zügen abzusehen, welche die Gesellschaftsverfassung betreffen, das religiöse Gemeindeleben zu Jerusalem folgendermassen geschildert: „Sie hielten an der Unterweissung der Apostel und an der Gemeinschaft, am Brodbrechen und am Gebet; — Tag für Tag beharrten sie einmüthig im Tempel und brachen zu Hause das Brod und genossen die Speise in Fröhlichkeit und Herzenseinfalt, indem sie Gott lobeten.“ Diese Beschreibung schildert, laut des Zusammenhangs, zunächst nur das Leben der Neubekehrten. Wir sehen darin deutlich ein

doppeltes Element der Frömmigkeit der Urgemeinde, unterschieden, zunächst äusserlich durch die Örtlichkeit, indem die Gläubigen zum Behuf der Andacht bald κατ' οἶκον (2, 46 vgl. 1, 13) bald in dem Tempel sich einfinden. Die Lokalität war das eine Mal eine öffentliche, das andere Mal eine private. Eben dieser Umstand aber bringt es mit sich, dass die Andacht in der engeren vertraulichen Gemeinschaft mit wenigen Näherstehenden nach Art und Weise eine andere sein musste, als die Andacht in dem Tempel, zumal wenn wir bedenken, dass die Gemeinde, in deren Mitte der Tempeldienst verrichtet wurde, die theokratische Volksgemeinde Israëls war. Es ist natürlich, dass die Hausandachten, welchen nur solche Israëliten beiwohnten, die in dem Glauben an Jesum als den erschienenen Messias und Erlöser unter sich einig waren und von anderen Israëliten sich unterschieden, gerade dasjenige in sich fassten, wodurch die Gläubigen von den übrigen Israëliten sich unterschieden; während der Gottesdienst im Tempel nur solches in sich begriff, was sie mit allen Israëliten gemein hatten. Mit anderen Worten: Ihre Privatandacht war Ausdruck und Förderungsmittel des eigenthümlich Christlichen, gemäss dem Wort des Herrn: „Wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin Ich mitten unter ihnen" (Matth. 18, 20). Der Tempelcultus aber diente dem allgemein theokratischen Zweck. Indessen bedarf diese Behauptung einer doppelten Einschränkung. Einmal dürfen wir nicht vergessen, dass die Gebetsversammlungen der Israëliten im Tempelvorhof (und an diese ist doch wohl vorzugsweise zu denken) darin bestanden, dass Jeder nach seinem Bedürfniss für sich betete (z. B. der Pharisäer und der Zöllner im Tempel, Luk. 18); demgemäss konnten die Jünger Jesu, auch wenn sie in den Tempelräumen waren, sich doch mit demjenigen betend beschäftigen, was ihre Seele im tiefsten bewegte; wobei auch der Umstand, dass sie eben ὁμοθυμαδὸν (2, 46), in Gemeinschaft mit einander den Tempel besuchten, dazu beitragen musste, ihre Zusammengehörigkeit auch hier zu bethätigen, sich auch hier gleichsam eine christliche Atmosphäre zu schaffen. Das Andere ist dies: man könnte uns leicht entgegenhalten, es

sei weiter nichts als Anachronismus, eine unberechtigte und willkürliche Verlegung viel späterer Erscheinungen in die Urzeit des Christentums, wenn man behaupte, die familienmässigen Zusammenkünfte der Gläubigen in den Häusern seien bereits das specifisch Christliche und Neutestamentliche gewesen, im Gegensatz gegen das Alttestamentliche der Tempelgottesdienste.[1]) Hier ist die zweite Beschränkung anzuwenden. Wir behaupten nur so viel: An sich, der Sache nach, fand allerdings ein solcher Unterschied zwischen den Hausandachten der ersten Gläubigen und ihrem Gottesdienst im Nationalheiligtum statt. Dass aber dieser Unterschied den ersten Christen selbst klar bewusst gewesen sei, das ist unsere Meinung nicht. Im Gegentheil müssen wir uns vorstellen, dass ihnen selbst, wenigstens im Anfang, ein solcher Unterschied nicht beigekommen sei. Aber wir glauben auf der andern Seite, dass nach und nach, besonders als von Seiten der Juden Misstimmung, ja Feindseligkeit gegen sie sich regte, denn doch ein Gefühl der Art in ihnen auftauchen und mit der Zeit erstarken musste, es sei einem doch heimischer und erquicklicher zu Muthe bei den Zusammenkünften in den Häusern, als in dem Tempel, wo alle Juden hinkommen, bei den grossen und gemischten Versammlungen von Gläubigen und Ungläubigen. Der ganze Unterschied war freilich nur ein beginnender und relativer; aber unstreitig lag doch schon der Keim des Unterschiedes zwischen specifisch christlicher und alttestamentlicher Frömmigkeit in dem Verhältniss zwischen Hausandachten und Tempelgottesdienst der ersten Christen.

Diese Anschauung des Thatbestandes wird sich rechtfertigen,

---

1) Dies liegt in der Ansicht *Rothe's*, die Christen hätten ursprünglich keinen Cultus im eigentlichen Sinne gehabt, erst nach der Zerstörung Jerusalems sei ein öffentlicher liturgischer Cultus von den Aposteln angeordnet worden; Bonner Programm 1851, *De primordiis cultus christianorum*. Diese Ansicht beruht auf der irrigen Voraussetzung, dass gottesdienstliche Übungen, welche nicht öffentliche Gemeindesache sind, nicht unter den Begriff des Cultus fallen. Siehe dagegen *Th. Harnack*, der christliche Gemeindegottesdienst im apostolischen und altkatholischen Zeitalter, Erlangen 1854, S. 69 ff.

wenn wir die oben angeführte summarische Beschreibung näher in's Auge fassen: ἦσαν δὲ προσκαρτεροῦντες τῇ διδαχῇ τῶν ἀποστόλων, καὶ τῇ κοινωνίᾳ καὶ τῇ κλάσει τοῦ ἄρτου, καὶ ταῖς προσευχαῖς (2, 42). Wir setzen voraus, dass diese Beschreibung sich eben auf die familienmässigen Zusammenkünfte der Christen bezieht. Und zwar schildert Lukas hier das Verhalten der Neubekehrten, der erst jetzt am Pfingstfest Getauften. Es ist zwar allgemeine Voraussetzung der Ausleger, dass Vs. 42 von der gesamten Gemeinde die Rede sei. Allein der Zusammenhang mit Vs. 41 lässt deutlich erkennen, dass Vs. 42 eine fortgesetzte Schilderung der neu gewonnenen Jünger gibt. Entscheidend ist aber Vs. 44, welcher im Unterschied von den jüngst gewonnenen Mitgliedern der Gemeinde sämtliche Christen nennt: πάντες δὲ οἱ πιστεύοντες, und bis 47 die Gesamtgemeinde charakterisirt.[1]) Wiewohl aber die Worte des 42. Verses zunächst nur auf die an Pfingsten der Gemeinde erst beigetretenen, die jüngst Getauften, sich beschränken, ist doch die Aussage so bezeichnend und so vielseitig, dass wir sie billig zu Grunde legen. Dass nämlich hier von dem eigentümlich Christlichen die Rede ist, wird durch den Inhalt selbst klar. Höchstens könnte man zweifeln, ob nicht die προσευχαί auch auf Gebetsübungen im Tempel mit bezogen werden dürften. In der fraglichen Schilderung des gemeinsamen religiösen Lebens der Gläubigen, wie es sich in ihren häuslichen Versammlungen äusserte, sind vier Züge zu unterscheiden:

Erstens, die διδαχὴ τῶν ἀποστόλων kann, nach dem Zusammenhang, in welchem nur von dem Verhältniss der Gläubigen unter einander die Rede ist, nicht Vorträge vor Leuten, die noch nicht zur Gemeinde gehörten, d. h. nicht das eigentliche κήρυγμα, die Missionspredigt, sondern blos Vorträge vor Einverstandenen bezeichnen, wobei es sich um Bewahrung und Förderung in der Wahrheit handelte. Es ist beachtenswerth und hochwichtig, dass hier die unterweisende, in die Wahrheit

---

[1]) Einer der Wenigen, welche dies anerkennen, ist *Weizsäcker*, Jahrbücher f. deutsche Theol. 1876. S. 475.

tiefer einleitende und zum Wandel in der Wahrheit anleitende Thätigkeit (das *διδάσκειν* im Unterschied von *μαϑητεύειν* Matth. 28, 20 vgl. 19) als ein wesentlicher, ja als der erste und vornehmste Theil der christlichen Erbauung und des Gottesdienstes schon der apostolischen Urzeit bezeichnet ist, so dass die christliche Kirche sich in erster Linie als Gemeinschaft des Wortes und der Lehre bewährt. Dieser Thatsache entspricht es, dass die Apostel später deutlich zu verstehen geben, wie entschieden sie den Dienst am Wort Gottes als ihren Hauptberuf ansehen, welcher anderen, wiewohl ebenfalls nützlichen und unentbehrlichen Leistungen unter keiner Bedingung nachgesetzt werden dürfe: *οὐκ ἀρεστόν ἐστιν ἡμᾶς καταλείψαντας τὸν λόγον τοῦ ϑεοῦ διακονεῖν τραπέζαις* (Ap. Gesch. 6, 2 vgl. 4).

Zweitens: die *κοινωνία*. Es geht nicht an, diesen Begriff mit *κλάσις τοῦ ἄρτου* zu verschmelzen, so dass es eine Hendiadys wäre: gemeinschaftliches Brodbrechen. Das verbietet sich durch den Umstand, dass im Vs. 42 grammatisch vier Stücke einander coordinirt sind, so dass je ein Paar durch *καί* verknüpft ist. Demnach bildet die *κοινωνία* einen Begriff für sich, und bezeichnet einen der vier charakteristischen Züge. Auf der andern Seite ist es willkürlich, das Wort vom Zusammenhalten mit den Aposteln zu verstehen; man muss dabei die Hauptsache erst hineinlegen. Hingegen führt der Sprachgebrauch des Neuen Testaments darauf, dass *κοινωνία* die brüderliche Gemeinschaft, das innige Zusammenhalten mit den Gläubigen bezeichne, wie es als ein sittliches Gut an und für sich genossen und gepflegt wurde. Die Pflege brüderlicher Gemeinschaft bethätigte sich insbesondere durch Mildthätigkeit und freudiges Aufopfern irdischer Güter zum Besten der Brüder. Hierin liegt somit der Keim zu den gottesdienstlichen Oblationen, zu der kirchlichen Liebesthätigkeit und Armenpflege[1]). Das Gemeinschaftsleben

[1]) S. *Löhe*, Aphorismen über die neutestamentlichen Ämter, 1849, S. 80 ff. *Th. Harnack*, der christliche Gemeindegottesdienst im apostol. und altkathol. Zeitalter, S. 78 ff. Vgl. auch *Nitzsch*, Prakt. Theologie I. 174 ff., 213 ff. — Die Einwendung *Meyer's*, Comm. zur Apostelgeschichte 5. Aufl. 1880, S. 85 f., dass die specielle Beziehung auf Mildthätigkeit nicht ausdrücklich angedeutet

der ersten Christen ist nach dem ersten und zweiten Charakterzug ein Leben des Glaubens und der Liebe.

Drittens. Die κλάσις τοῦ ἄρτου bedeutet weder mässige Lebensart, noch geradezu und ausschliesslich das heilige Abendmahl. Die erstere Auslegung findet zu wenig in dem Ausdruck, die letztere legt zu viel hinein. Es ist an Tischgemeinschaft, an wirkliche gemeinsame Mahlzeiten zu denken. Die Gläubigen fühlten sich als eine Familie und hielten regelmässige Mahlzeiten als Brudermahle (Agapen, Brief Jud. 12), welche zugleich δεῖπνα κυρίου, Mahlzeiten der Gemeinschaft mit dem Herrn waren. Diese Doppelbedeutung können wir auch in der Stellung angedeutet sehen, welche dem „Brodbrechen" zwischen der κοινωνία auf der einen und den προσευχαί auf der andern Seite angewiesen ist. Den gewichtigsten und heiligsten Theil dieses Mahles bildete das Herrnmahl, welches nach der gewöhnlichen Annahme den erhebenden Schluss der täglichen Gemeindemahlzeit bildete.[1])

Viertens. Die προσευχαί, d. h. die gemeinsamen Gebete, waren, wie schon aus 1, 13 f. abzunehmen ist, die eigentliche Seele dieser Andachtsversammlungen, wie denn auch Ev. Luk. 24, 53 wenigstens Dank- und Lobgebete angedeutet sind, und die Apostelgeschichte 1, 24 f. und 4, 24 ff. auch Bittgebete aus dieser Zeit mittheilt, vgl. Jak. 1, 5; 5, 13 ff.

Überblicken wir diese Reihe von Äusserungen, in welchen das innere Leben der Urgemeinde sich bewegte, so bekommen wir den Eindruck, dass das eigenthümlich Christliche, was die ersten Gläubigen von den übrigen Israëliten unterschied, bei

---

sei, ist durch unsere Erklärung, welche die Gesinnung oder die κοινωνία als sittliches Gut in den Vordergrund stellt, beseitigt.

[1]) *Th. Harnack* a. a. O. S. 111 ff. setzt den Grundcharakter des uranfänglichen judenchristlichen Gottesdienstes in die „sacramentliche Feier des ewig gültigen Opfertodes Christi". Dies lässt sich aber schlechterdings durch kein urkundliches Zeugniss begründen, beruht vielmehr lediglich auf einer apriorischen Construction und setzt eine schon reicher entwickelte Lehre voraus, lässt sich dagegen mit den uns überlieferten Reden und Zeugnissen der Apostel aus der Urzeit nicht reimen (s. unten II. Theil, 1. Abschn., 1. Kap.), weshalb wir diese Anschauung als eine ungeschichtliche bei Seite lassen.

diesen vertraulichen und häuslichen Zusammenkünften allerdings vorzugsweise zu Tage kam und gefördert wurde. Dabei wollen wir auch der Taufe nicht vergessen, als derjenigen eigenthümlich christlichen Handlung, wodurch die zu Jüngern Gewonnenen der Gemeinde einverleibt wurden: „die das Wort annahmen, wurden getauft“ (2, 41; vgl. 8, 12. 36 f.; 9, 18).

Es war der Genuss brüderlicher Lebensgemeinschaft mit Einverstandenen, was diesen Zusammenkünften einen eigenthümlichen Reiz gab. Übrigens war die Sache bedeutender, als sie schien. In der Absonderung von Andern, um vertraulich unter einander zusammenzuhalten, war schon die Selbständigkeit und Unabhängigkeit der christlichen Gemeinschaft angebahnt. In diesem scheinbar nur häuslichen und familienmässigen Handeln, das kraft freien Triebes von innen heraus sich bildete, und gewissermassen formlos war, lag doch der Keim eines geordneten öffentlichen kirchlichen Gottesdienstes. Der urchristliche Gemeindegottesdienst hat sich ohne ausdrückliche Einsetzung des Erlösers, ohne gesetzliche Vorschrift, ohne bewussten Plan, von innen heraus, so zu sagen autonom gemacht; er ist das freie Erzeugniss der Triebkraft des Geistes, wie *Harnack* a. a. O. mit vollem Rechte bemerkt.

Aber auch die andere Seite verdient eine genauere Betrachtung, diejenige, durch welche die Frömmigkeit der Gläubigen noch mit der alttestamentlichen Theokratie, mit dem Volkstum Israël's zusammenhing, nämlich ihre Theilnahme an dem nationalen Heiligtum und dem jüdischen Gottesdienst. Was in dem Bericht (Ap. Gesch. 2, 46; vgl. Luk. 24, 53), dass die Gläubigen „einmüthig in dem Tempel verharrten“, als Gewohnheit und Sitte Aller ausgesagt ist, das bestätigt sich durch concrete Thatsachen. „Petrus und Johannes gingen mit einander hinauf in den Tempel gegen die Stunde des Gebets, die neunte“ (Ap. Gesch. 3, 1). Diese Angabe rechtfertigt die Vermuthung, dass sowohl die Apostel als die übrigen Christen die durch die jüdische Sitte geheiligten Gebetsstunden, namentlich die an das Morgen- und Abendopfer sich anschliessenden, beobachtet, überhaupt an die hergebrachten gottesdienstlichen

Zeiten und Handlungen des Alten Bundes sich gehalten haben werden. Im Verlauf der gleichen Erzählung lesen wir sodann (Vs. 11), dass das Volk sich wegen der Heilung des Lahmen in der Halle Salomo's, einem der Säulengänge im Vorhof der Heiden an der Ostseite des Tempels, um die beiden Apostel gesammelt habe (vgl. Vs. 12); diese Gelegenheit benützte Petrus zu einer Ansprache an das Volk (3, 12—26). Als hierauf die Apostel verhaftet, aber durch den Engel des Herrn aus dem Gefängniss befreit wurden, erhielten sie den Befehl: „Gehet hin, tretet auf und redet im Tempel zu dem Volk alle diese Lebensworte.“ Sie gingen auch wirklich mit Tagesanbruch in den Tempel und lehrten. Dem Hohen Rath wird sofort berichtet: „Siehe, die Männer, die ihr in das Gefängniss gelegt habt, stehen in dem Tempel und lehren das Volk“ (Vs. 20f. 25). Am Schluss dieses Kapitels finden wir wieder eine zusammenfassende Schilderung, worin Tempel und Haus auf ganz unbefangene Weise zusammengestellt sind: „Die Apostel hörten nicht auf, täglich im Tempel und in Häusern zu lehren und den Messias Jesus zu verkündigen. Selbst Paulus erwähnt in seiner Vertheidigungsrede zu Jerusalem eine Erscheinung Jesu, die ihm im Zustand der Entzückung geworden sei, als er einmal im Tempel gebetet habe (Ap. Gesch. 22, 17). Seine Gefangennehmung bei dem Volksauflauf fand im Tempel statt, als er im Namen und in Gemeinschaft der vier Nasiräer, Opfer brachte (21, 27 und 30 vgl. 24. 26; 24, 18).

Aus diesen Thatsachen geht hervor, dass die Apostel und die übrigen Mitglieder der Urgemeinde mit dem theokratischen Heiligtum der Nation in steter Verbindung blieben. Sie besuchten den Tempel in den herkömmlichen Zeiten zum Behuf des Gebets, wohl auch um an den sonstigen heiligen Gebräuchen, selbst Opfer nicht ausgeschlossen, Antheil zu nehmen. Zugleich benützten die Apostel die durch die Räume des Tempels und durch die religiöse Sitte dargebotene Gelegenheit, ihrem Volke das Evangelium von Jesu dem Messias zu verkündigen, also ihren Missionsberuf zu treiben. Die ersten Jünger Jesu traten in diesem Stück unbedenklich und unbefangen in die

Fussstapfen ihres Herrn und Meisters Jesu, der ja selbst an den grossen Festen häufig nach Jerusalem wallfahrtete, um auch darin „alle Gerechtigkeit zu erfüllen"; so lange er in Jerusalem sich aufhielt, pflegte er ja gerade in den Hallen und Vorhöfen des Tempels das Volk um sich zu versammeln und zu lehren. Dieses Festhalten an dem Heiligtum und dem öffentlichen Gottesdienst Israël's war es, vermöge dessen den ungläubigen Juden die gläubigen durchaus noch als ächte Israëliten und vollkommene Religionsgenossen erschienen. Gewiss betrachteten aber auch die Gläubigen selbst diese Seite ihrer Frömmigkeit als unerlässliche Pflicht, als wesentliches Erforderniss ihrer Gottesfurcht.

Von unserem späteren christlichen Standpunkt aus betrachtet, ist die Thatsache auf den ersten Anblick auffallend, dass dasjenige in der urchristlichen Frömmigkeit und Andachtsübung, was an derselben noch alttestamentlich und vergänglich war, so stark hervortrat und öffentlich zu Tage kam, während dasjenige, worin wir gerade das Neutestamentliche und eigenthümlich Christliche, das Wesentliche und Bleibende erkennen, sich in die vertraulichen häuslichen Kreise zurückzog, und, blos den Einverstandenen zugänglich, sich gleichsam nebenher bewegte. Allein eben darin gaben die ersten Christen der Kirche aller Zeiten ein leuchtendes Vorbild, einmal indem sie, von Sektirerei und Separatismus weit entfernt, an der bestehenden Cultusgemeinschaft, so lange es irgend möglich war, mit aller Treue festhielten, zum andern, sofern durch die häuslichen Gottesdienste das Haus zu einem Tempel, die Familie zu einer Gottesgemeinde geweiht wurde. Überdies müssen wir bei weiterem Nachdenken uns überzeugen, dass dieses Verhältniss vollkommen der göttlichen Weisheit entspricht und dem Gesetz allmählichen senfkornartigen Wachsens, das die Geschichte des Reiches Gottes allenthalben beherrscht, gerecht wird. Im Bereich des organischen Lebens überhaupt, insbesondere in der Geschichte alles menschlichen, auch des gottmenschlichen Lebens, kommt das Neue stets von innen heraus. Inwendig im Samenkorn liegt der Keim verborgen, aus dem die

neue Pflanze erwächst, während die schützenden Samenblätter aus einander fallen; im Mutterschoosse wächst das Kind, geschützt in seiner Verborgenheit, bis zu der Stunde, wo der Mensch zur Welt geboren wird. „So reift (um die schönen Worte *Hegel's* zu entlehnen, Phänomenologie Vorr., S. 13, 1. Ausg., 1807) der sich bildende Geist (einer neuen Zeit) langsam und stille der neuen Gestalt entgegen, löst ein Theilchen des Baues seiner vorhergehenden Welt nach dem andern auf; dieses allmähliche Zerbröckeln, das die Physiognomie des Ganzen nicht veränderte, wird durch den Aufgang unterbrochen, der — ein Blitz — in einem Male das Gebilde der neuen Welt hinstellt." Ein geistreicher englischer Bibelforscher des siebzehnten Jahrhunderts, John *Spencer*, drückt dies so aus: *„Est arcanum naturae, sensim et occulte res omnes immutare, et dum res novas molitur, eandem externam speciem retinere. — Sapientiae et pietati consentaneum est existimare, Deum ritus aliquos antiquos tolerasse, et pertinacem populum ad cultum novum, leniter et sub externa veteris specie perducere studuisse"* (*de leg. Hebr. ritual. Tub.* 1732, 660). So finden wir denn, vermöge dieses göttlichen Gesetzes der Geschichte, auch den neuen Geist christlicher Frömmigkeit, anfänglich eingeschlossen in den Schooss der alten Theokratie, im stillen Kreis häuslicher Geselligkeit und brüderlicher Gemeinschaft verborgen wachsend und reifend der Zeit entgegen, wo er, gelöst von der Schale des Alten Bundes, rein und frei hervortreten sollte.

Ein Hauptpunkt in Betreff der Frömmigkeit der judenchristlichen Gemeinden ist bisher noch nicht zur Sprache gekommen, nämlich ihr Anschluss an die jüdische Synagoge, nach dem allbekannten Vorgang Jesu.[1]) Diese Thatsache haben

---

[1]) Die Evangelien erzählen uns nicht blos einzelne bestimmte Fälle, in denen Jesus am Sabbat eine Synagoge besuchte, um dort zu lehren, manchmal Wunder zu thun (Mark. 1, 21; 6, 2; Luk. 4, 16; 13, 10), sondern sie erwähnen es mehr als einmal im Allgemeinen als regelmässige Sitte und Gewohnheit Jesu, in den Synagogen das Volk zu lehren (Matth. 4, 23; 9, 35; 13, 54; Mark. 1, 39; Luk. 4, 15), wie denn auch bei Johannes (18, 20) Jesus selbst zu seiner Rechtfertigung auf die Öffentlichkeit seiner Lehrvor-

wir im Vorhergehenden darum unerwähnt gelassen, weil wir bisher vorzugsweise nur die Gemeinde zu Jerusalem im Auge hatten, und zwar streng nach den Mittheilungen, welche uns die Apostelgeschichte macht; und gerade von dieser Thatsache finden wir in Betreff der Gemeinde zu Jerusalem keine Angaben, indem die Apostelgeschichte den Zusammenhang der Christen mit den Synagogen erst seitdem Paulus auftrat, und in Verbindung mit der paulinischen Geschichte, erwähnt.[1]) In der Geschichte des Apostels aber werden Synagogen in solcher Weise erwähnt, dass wir von dem Verhalten der Judenchristen in Palästina selbst so wie in den Nachbarländern eine deutliche Vorstellung bekommen. In der Absicht, die Christen in Damascus zu verhaften, und zur Aburtheilung nach Jerusalem zu bringen, ersucht Paulus den Hohenpriester um ein Schreiben an die Synagogen daselbst, damit er, wenn er einige fände, die dieses Weges wären, Männer sowohl als Frauen, dieselben gebunden nach Jerusalem führen möge (9, 2). Da nun dieses amtliche Schreiben ihm nichts genützt hätte, wenn die Christen zu Damascus mit den Synagogen nichts zu thun gehabt hätten, so erlaubt diese Thatsache den Schluss, dass die Christen in Damascus, welche damals ohnedies lauter Israëliten waren, in einem Verband mit der Synagoge standen, und dass vermöge desselben die Synagogenvorsteher Auktoritat und Vollmacht über sie hatten. Diese Verbindung lässt sich ferner aus dem Umstande schliessen, dass Paulus später in seiner Schutzrede den Ananias schildert als einen „gottesfürchtigen Mann nach dem Gesetz“, wofür er sich auf das Zeugniss aller damascenischen Juden beruft (22, 12); das würde er nicht haben thun können, wenn nicht Ananias sich zu der dortigen Synagoge gehalten hätte; denn regelmässiger Besuch der Synagoge war ein unerlässliches Erforderniss der correcten Frömmigkeit eines

---

träge sich beruft, die er „immer in der Synagoge und in dem Tempel“ gehalten habe, „wo alle Juden zusammenkommen“.

[1]) Höchstens in der Geschichte des Stephanus lässt sich vermuthen, dass die Streitunterredungen mit ihm 6, 9 f. in Synagogen statt gefunden haben dürften, wiewohl das nicht ausdrücklich gesagt ist.

Israëliten in jener Zeit. Dasselbe, was aus den bisherigen Stellen allerdings nur mittels einer Folgerung sich ableiten lässt, ist unmittelbar ausgesprochen in den Worten des Jakobus Ap. Gesch. 15, 21. Nachdem er den Antrag gestellt hat, den Heidenchristen das mosaische Gesetz zu erlassen, und nur gewisse Enthaltungen ihnen aufzuerlegen, schliesst er mit den Worten: „Denn Moses hat seit uralten Zeiten in jeder Stadt solche, die ihn verkündigen, indem er in den Synagogen jeden Sabbat vorgelesen wird.“ Diese Äusserung bezieht sich, mag man nun zunächst an Heidenchristen oder an Judenchristen denken, jedenfalls mit auf Christen; der Umstand aber, dass Moses, vermöge der regelmässigen Vorlesung in den Synagogen, in allen Städten bekannt ist, kann hier vernünftiger Weise nur in so fern ein Gewicht haben, als die Christen mit der Synagoge verbunden sind und dieselbe jeden Sabbat regelmässig besuchen. Bezieht man die Äusserung zunächst auf die Heidenchristen, so dass Jakobus annimmt, sie halten sich zur Synagoge, so ist dies in Betreff der Judenchristen vollends als eine selbstverständliche Thatsache vorausgesetzt. Erinnern wir uns ferner, wie Paulus stets die Synagogen besucht, und, wo irgend eine Synagoge, oder, in Ermangelung eines eigenen Gebäudes, eine προσευχή d. h. eine israëlitische Gebetsstätte (wie z. B. in Philippi, Ap. Gesch. 16, 13), anzutreffen ist, seine apostolische Wirksamkeit daselbst eröffnet, so ist gewiss ein Schluss hieraus auf die Palästinischen Judenchristen erlaubt, welcher den Satz gleichfalls bestätigt, dass dieselben in regelmässiger Verbindung mit den Synagogen gestanden haben. Diese Thatsache ergibt sich mittelbarer Weise auch aus der Aussage des Jakobus und der Ältesten zu Jerusalem, wonach die vielen Tausende gläubiger Juden πάντες ζηλωταὶ τοῦ νόμου ὑπάρχουσι u. s. w. (21, 20f.). Waren die Gläubigen unter den Juden in Palästina solche Eiferer um das Gesetz, fühlten sie sich so im Gewissen gebunden bei den Sitten ihrer Väter zu bleiben, so müssen wir es als eine nothwendige Folge dieser Gesinnung betrachten, dass sie sich namentlich auch streng an die Synagoge hielten und am Sabbat den Gottesdienst in derselben besuchten.

Diese nach den vorliegenden Thatsachen als Regel anzunehmende organische Verbindung der Judenchristen mit der Synagoge ist gewiss nicht blos als zufällige Erscheinung, als eine gewohnheitsmässige Sitte oder als willkürliche Anbequemung aufzufassen, sondern als eine sittliche, auf innerer Nothwendigkeit beruhende Thatsache, die ihren Grund in der Liebe der Judenchristen zu ihrem Volk und in der Gebundenheit ihres religiösen Bewusstseins an den Alten Bund hatte. Wir würden die Tragweite der Thatsache zu gering anschlagen, wenn wir dies verkennen wollten. Damit wir aber das Gewicht derselben nicht überschätzen, müssen wir sofort auch etwas Anderes erwägen. Nämlich innerhalb des Judentums ist zu unterscheiden, nicht nur die rabbinische oder pharisäische Überlieferung von der ursprünglichen kanonischen Offenbarung, sondern auch innerhalb des Kanons selbst das levitische Element von dem prophetischen (vgl. *Niedner*, Kirchengesch., S. 141), das letztere nämlich nicht im engeren, sondern im weiteren Sinne genommen, als die lebendige geistige Fortbildung der Theokratie. Nun liegt es in dem Wesen der Synagoge, dass sie einerseits dem Kanonischen, im Unterschied von dem Rabbinischen, vorzugsweise diente, sofern eben Mose und die Propheten vorgelesen wurden. Zwar konnte ein Pharisäer bei Auslegung der Paraschen und Haphtaren seine Überlieferungen und rabbinischen Satzungen anbringen, doch war das nur das Nebenhergehende und Begleitende, der Kanon aber die Hauptsache. — Andererseits war die Synagoge zugleich dem Prophetischen, im Unterschied vom Levitischen, schon vermöge ihrer Entstehungszeit und ihres ursprünglichen Zweckes, zugewandt. In letzterer Hinsicht entlehnen wir die Worte von *Nitzsch,* weil es eine übel angewandte Mühe wäre, dasjenige noch einmal anders sagen zu wollen, was schon so schön und treffend gesagt ist: „Die Weggeführten am Chaboras, die Exulanten des Volks Gottes entbehrten das ewig an einen, jetzt wüsten Ort gebundene Opfer, entbehrten die schönen Gottesdienste zu Zion. Dafür hoben sie ihre Hände einsam zum Herrn im Gebete auf, wenn die Stunde des Opfers gekommen war; feierten mit nach Jerusalem gekehrtem Ange-

sichte (Dan. 6, 11; 9, 21); ordneten sich, anstatt der Opfer, Gebete; kamen am Sabbat vor einem Ezechiel (Ezech. 20, 1; 33, 31), das Wort zu hören, zusammen; und so entstand ihnen die Synagoge als Proseuche, oder als eine Gemeinschaft des Gebetsopfers. Zurückgekehrt in's heilige Land, entbehrten sie je länger je mehr die Gesandtschaften des göttlichen Wortes. Um so mehr mussten sie sich an die heiligen Schriften, an deren Lesung und Dolmetschung halten (Neh. 8, 2—6); eine ebenfalls wöchentlich wiederholte Übung, welche, mit jenem Dienste des Gebetsopfers vereinigt, von nun an für die zahllosen Judenschaften, die in der Zerstreuung und Pilgrimschaft zu leben genöthigt waren, eine ökumenische, und doch gesetzliche und testamentliche Form des Gottesdienstes hergab. Die Synagoge ist ein in Gebet umgesetzter, in Dienst am Wort übergetretener und unter dieser Bedingung vervielfachter oder vorläufig aufgelöster Tempeldienst. Gleichsam als eine prophetische Art der gemeinsamen Gottesverehrung, ersetzt, vertritt, antiquirt sie die priesterliche, und wird die Thür zu dem Neuen Bunde und Volkstume Gottes, welches bestimmt ist, als eine geistliche Behausung, als ein geistlicher Tempel, den äussern, örtlichen in Jerusalem zu ersetzen."[1]) Behalten wir das im Auge, so werden wir das Festhalten der Judenchristen am Synagogenverbande, welches vor der Zerstörung Jerusalems Regel war, sicherlich nicht in dem Sinne überschätzen, als hätten sie sich eben damit an das Judentum mehr gebunden, als mit dem Christentum vereinbar war. Weil die Synagoge geschichtlich eine providentielle Mittelstellung zwischen dem Tempel zu Jerusalem und der Kirche

---

[1]) *Karl Immanuel Nitzsch*, protest. Beantwortung der Symbolik Dr. *Möhler's*, Abdruck aus den Theol. Stud. und Krit., 1835, 204 f. — Die Erörterung *Th. Harnack's* a. a. O. 117 ff., welcher die Abhängigkeit der Synagoge vom Tempel, den ceremonial-gesetzlichen Charakter des Synagogencultus und seine pharisäische Richtung betont, ist zwar in Vergleich mit der übertriebenen Hochschätzung der Synagoge, namentlich mit der ausschliesslichen Ableitung des christlichen Gottesdienstes von derselben (bei *Vitringa*) berechtigt, scheint aber insofern nach der entgegengesetzten Seite zu irren, als die ursprüngliche und überhaupt die ältere Gestaltung des Synagogenwesens übersehen und vorherrschend dessen spätere Entartung, nach der Zerstörung Jerusalems, in's Auge gefasst ist.

Christi einnimmt, weil dieselbe an die Stelle eines Cultus für die Sinne einen wesentlich im Wort beruhenden Gottesdienst setzt, welcher die Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit anbahnte, so ist der Anschluss der Christen an die Synagoge keineswegs einer stillschweigenden Verleugnung des christlichen Bekenntnisses gleich zu achten. Im Gegentheil hat die Synagoge, wie wir in der Geschichte des Apostels Paulus sehen, sehr oft als der gemeinsame Boden gedient, auf welchem die Gläubigen mit dem Bekenntniss, dass Jesus der von Mose und den Propheten verheissene Christ sei, kämpfend und siegend aufgetreten sind.

Im Bisherigen wurde schon erwähnt, dass die Christen den Sabbat mit den Juden zu feiern pflegten und sich an die herkömmlichen Gebetsstunden im Tempel hielten; dass sie die mosaischen Jahresfeste mitfeierten, lässt sich voraussetzen und erhellt überdies aus der Gemeindeversammlung am jüdischen Pfingstfest (Ap. Gesch. 2, 1); und aus der allerdings falsch gesetzlichen Sitte der Judaisten in den kleinasiatischen Gemeinden (Gal. 4, 10; Kol. 2, 16) lässt sich rückwärts ein Schluss ziehen auf die judenchristliche Urgemeinde, nämlich dass sie *ἡμέρας καὶ μῆνας καὶ καιροὺς καὶ ἐνιαυτούς*, d. h. Sabbat- und Fasttage, Neumonde, mosaische Jahresfeste und Sabbatjahre in Gemeinschaft mit ihrem ganzen Volke beobachtet haben werde. Allein über dieser gemein-israëlitischen Feier alttestamentlicher gottesdienstlicher Zeiten dürfen wir das Neutestamentliche, Freie und Evangelische in Hinsicht der Zeiten nicht übersehen. Die Gläubigen hielten (Ap. Gesch. 2, 46) täglich (*καθ' ἡμέραν*) im Tempel und zu Hause ihre religiösen Zusammenkünfte, die Apostel verkündigten jeden Tag (*πᾶσαν ἡμέραν* 5, 42) das Evangelium von Jesu Christo im Tempel und in Häusern; so war ihr Leben ein stetiger Gottesdienst (*ἀεὶ σαββατίζειν*), die Sabbatfeier tritt, als ein Anschluss an die bestehende Sitte, hiemit verglichen, in den Hintergrund zurück. Übrigens können wir uns, obwohl es an positiven Zeugnissen dafür fehlt, doch nicht anders denken, als dass die Hausgottesdienste der Gläubigen aus Israël von früh an auch den Tag der Auferstehung Jesu,

den Sonntag ausgezeichnet haben werden. Denn dass die Sonntagsfeier nicht von den jüdisch-christlichen Gemeinden, sondern nur von den heidenchristlichen abgeleitet werden könne (*Neander*, Pflanzung und Leit. I. 273) ist unerweislich; mit Recht hat schon *Mosheim* bemerkt, die heidenchristliche Sonntagsfeier hätte sich nicht allgemein verbreiten können, wenn sie sich nicht an eine Sitte der Urgemeinde hätte anlehnen können; überdies bezeugt *Eusebius*, Kirchengesch. III, 27 § 5, den Umstand, dass die Judenchristen, so weit sie nicht der alleräussersten Richtung huldigten, neben der Sabbatfeier auch den Tag des Herrn gottesdienstlich geheiligt haben, was zu einem Rückschluss wenigstens auf sehr frühe Zeiten berechtigt; vgl. *Schaff*, Kirchengesch. I, 548; *Th. Harnack* a. a. O. S. 115 ff.

Wir kommen noch einmal auf die oben S. 29 benützte Stelle Ap. Gesch. 21, 20 ff. zurück, sofern sie das Stärkste und Umfassendste ist, was wir in diesem Buch über die judenchristliche, wir dürfen in Beziehung auf einen Theil mit Recht sagen, judaistische Richtung der palästinischen Christen finden. Waren die Tausende von gläubigen Juden sämtlich ζηλωταὶ τοῦ νόμου; legten sie einen so grossen Werth darauf, zu erfahren, ob auch Paulus in der That wandle τὸν νόμον φυλάσσων, so lässt uns das einen tiefen Blick werfen in den eigenthümlichen Charakter, den die Frömmigkeit jener palästinischen Judenchristen an sich trug. Dieselbe war zunächst nach ihrer Form, aber weil Form und Inhalt in solchen Dingen der Natur der Sache nach sich nicht scheiden lassen, auch ihrem Gehalt nach, wesentlich bedingt und beschränkt durch jüdische Denkweise und hergebrachte mosaische Frömmigkeit. In je höherem Grade dies der Fall war, desto mehr war nothwendig das Christliche in ihnen getrübt, entstellt und durch das Jüdische in den Hintergrund gedrängt. Das Ceremonienwesen, der Religionsmechanismus und eine gesetzlich knechtische, engherzige Frömmigkeit liessen den evangelisch freien Geist nicht aufkommen. Nach manchen geschichtlichen Spuren hatte eine solche, im eigentlichen Sinn judaistische Richtung namentlich im Schoos der Gemeinde zu Jerusalem ihren Sitz; und es ist merkwürdig, dass mehrere

Zeugnisse aus späterer Zeit den Jakobus, Bruder des Herrn, welcher während des apostolischen Zeitraums der Gemeinde zu Jerusalem vorstand, und im Jahre 62 starb, also eben demselben, welchem, nebst den Ältesten in Jerusalem die obige Äusserung (21, 20 ff.) in den Mund gelegt ist, — als einen charaktervollen Vertreter zwar nicht kranthaft gesetzlicher, aber entschieden judenchristlicher Denk- und Handlungsweise darstellen. Wir haben einen merkwürdigen Bericht über ihn von *Hegesippus*, einem Judenchristen um's Jahr 160, den uns *Eusebius* als Bruchstück in seiner Kirchengeschichte (II. c. 23) aufbewahrt hat. Derselbe lautet, so weit er hieher gehört, folgendermassen: „Jakobus war von Mutterleibe an heilig. Wein und Berauschendes „trank er nicht, noch ass er Fleischspeisen. Ein Scheermesser „kam nicht auf sein Haupt, mit Öl salbte er sich nicht, und vom „Badehaus machte er keinen Gebrauch. Er allein durfte in das „Heiligtum eintreten; denn er trug auch kein Kleid von Wolle, „sondern von Linnen. Er allein ging in den Tempel ein, und „man fand ihn auf den Knieen liegend und betend für das Volk „um Vergebung, so dass seine Kniee hart wurden, wie bei „einem Kameel, weil er immer seine Kniee beugte, wenn er „Gott anbetete, und um Vergebung flehte für das Volk. Wegen „seiner umgemeinen Gerechtigkeit nun wurde er der Gerechte „genannt."

In Hinsicht dieser Schilderung fragt sich: 1) was ist der Sinn derselben und ihrer einzelnen Züge? 2) was ist von der geschichtlichen Wahrheit und Treue dieses Zeugnisses zu halten? Das Erstere betreffend, so ist der Sinn der Gesamtschilderung ohne Zweifel der, dass dem Jakobus eine vollständig gesetzliche, namentlich asketische Frömmigkeit beigelegt werden soll (vgl. *Neander*, Pflanzung u. Leit. II. 560 ff.; *Rothe*, Anfänge der christl. Kirche, I. 270; *Schwegler* I. 140; *Weitzel*, Passahfeier, 159). Die einzelnen Züge lassen sich in verschiedene Gruppen theilen. Das anhaltende Flehen um Vergebung für das Volk Israël ist offenbar ein rein christlicher Zug; denn wir können die Schuld, deren Vergebung er erflehte, nicht füglich in Anderem finden, als in dem Unglauben und der Ver-

werfung Jesu als des Messias. Dieses Gebet ging sonach aus dem Glauben hervor[1]) und zugleich aus der Gesinnung herzlichen Erbarmens, ächt christlicher Versöhnlichkeit. Es ist eine Verkennung dieser Thatsache, wenn *Schwegler* ohne jede Einschränkung sagt, Jakobus erscheine in dieser Erzählung „durchgehends als ächter Jude, als Muster altjüdischer Frömmigkeit" (I. 140). Der zweite Zug ist die allgemeine alttestamentliche Frömmigkeit, die sich hauptsächlich aus dem Eindruck abnehmen lässt, welchen die Lebensart und Handlungsweise des Mannes auf seine israëlitische Umgebung machte, weshalb er den Ehrennamen „ὁ δίκαιος, צַדִּיק" erhielt. In der Erzählung des *Hegesippus* heisst er sieben Mal δίκαιος, ja mehrmals schlechtweg ὁ δίκαιος, nicht: Jakobus, der Gerechte. Der Name bezeichnete in jenem Zeitraum israëlitischer Geschichte diejenigen, welche die mosaischen Gebote tadellos hielten, s. *Stanley*, *Sermons and essays*, S. 329. Drittens weisen einige Züge auf ein lebenslänglicher Nasiräergelübde, nämlich dass er von Mutterleibe an heilig war, starker Getränke sich enthielt (vgl. Luk. 1, 15), kein Scheermesser auf sein Haupt kommen liess, sich nie eines Badehauses bediente (also wohl nur im Freien badete, denn βαλανεῖον wird bei *Eusebius* regelmässig von Badeanstalten gebraucht). Dass

1) Etwas ganz anderes ist es, was von Rabbi *Zadok*, einem Schüler *Schammai's* erzählt wird. Dieser soll, in der Ahnung von dem Untergang des Tempels, 40 Jahre lang gefastet haben, wodurch seine Gesundheit unwiderbringlich zerrüttet wurde; *Grätz*, Geschichte der Juden vom Untergang des jüdischen Staates bis zum Abschluss des Talmud, 1853, S. 20. Hier ist vom αἰτεῖσθαι ἄφεσιν τῷ λαῷ keine Rede. — *Ritschl*, Entstehung der altkatholischen Kirche, 1857, S. 226, meint, dem Wortlaut näher liege die Deutung auf die politische Befreiung Israëls. Allein in der von ihm angezogenen Parallele Luk. 4, 18 f. bekommt ἄφεσις durch die Verbindung des Wortes mit αἰχμάλωτοι und τεθραυσμένοι von selbst den Sinn der Befreiung und Erhebung; hingegen die andere von ihm verglichene Stelle Luk. 1, 77 spricht direct gegen seine Auffassung, sofern ἄφεσις ἁμαρτιῶν unzweifelhaft ein sittliches, nicht ein politisches Gut ist. In dem Fragment aus *Hegesippus* aber scheint ἄφεσις um so mehr den auch in der klassischen Gräcität wohlbekannten Sinn: Erlass einer Schuld zu haben, als auf den rein politischen Gedanken der Befreiung von einem knechtischen Joch oder einer Gefangenschaft nichts im Zusammenhang führt, am wenigsten die übrigen von *Hegesippus* gezeichneten Züge des Charakterbildes von Jakobus.

Jakobus Nasiräer war, gibt *Epiphanius* Hær. LXXVIII. 14 ausdrücklich an. — Davon unterscheidet sich viertens einiges, was *Essenisch* zu sein scheint (vgl. *Gieseler*, Kirchengesch. I. 1, 4. Aufl., S. 95, Anm. 4), nämlich dass Jakobus sich des Fleischgenusses enthielt und sich mit Öl nicht salbte. Vom letzteren wenigstens bezeugt Josephus (Bell. Jud. II. 8, 3), dass es *Essenisch* sei, während die Enthaltung von Fleischspeisen nur laut glaubhafter Vermuthung essenische Sitte war.[1]) Endlich deuten einige Züge auf priesterlichen Stand und Vorrechte, nämlich dass Jakobus allein, d. h. wohl unter den Christen damaliger Zeit der einzige, den Tempel betreten durfte; denn das bedeutet offenbar τὰ ἅγια, was *Hegesippus* selbst mit ναὸς vertauscht, im Unterschied vom Vorhof einerseits, der allen Israëliten, somit auch allen Judenchristen offen stand, und andererseits von dem Allerheiligsten, das ausschliesslich nur der Hohepriester, und auch dieser nur des Jahrs einmal betreten durfte. Mit dem Zutritt in das Heiligtum hängt sodann auch die Kleidung zusammen, sofern die priesterlichen Gewänder linnene waren. Diese Andeutung priesterlicher Rechte des Jakobus finden wir wieder, aber gesteigert und weiter ausgemalt, bei *Epiphanius*, welcher in seiner Panarion (XXIX, 28, 4 *ed. Öhler* II, 1, S. 229) an die Stelle von ἅγια setzt τὰ ἅγια τῶν ἁγίων und behauptet, es sei dem Jakobus gestattet worden, einmal des Jahrs in das Allerheiligste einzutreten, wie er denn auch das hohepriesterliche Diadem, πέταλον, getragen habe. *Schwegler*, weit entfernt, hier an sagenhafte Ausschmückung zu denken, weiss nichts kritischeres zu thun, als diese Aussage unbesehen für baare Münze zu nehmen, und die Worte des *Epiphanius*, ungeachtet dieser um anderthalb Jahrhunderte später gelebt hat als *Hegesippus*, wie eine authentische Erklärung der Schilderung des letzteren zu benützen. Ja, um die Unkritik auf die Spitze zu treiben, geht er sogar über einen *Epiphanius* noch weit hinaus. Während dieser in zwei bei *Schwegler* selbst abgedruckten Stellen, sich wenigstens noch darauf beschränkt, zu sagen, Jakobus habe

---

1) Vgl. *Schürer*, Lehrbuch der N. T. Zeitgeschichte. 1874. S. 608.

jährlich einmal das Allerheiligste betreten dürfen, so ist es unserem Kritiker ein Kleines, denselben das Allerheiligste betreten zu lassen, so oft es ihm einfällt (I. 137, Anm. I. 142). *Epiphanius* erlaubt sich auch, den Zügen strenger Askese noch einige abenteuerliche Zusätze beizufügen, nämlich: *χιτώνιον δεύτερον οὐκ ἐνεδύσατο καὶ τελευτᾷ παρθένος γεγονώς* (Här. LXXVIII. 13). Der Gebrauch von nur einem Kleid, bis dasselbe ganz und gar in Stücke ging, war, wie *Josephus* (*De bello Judaico*, II. 8, 4) bezeugt, essenischer Brauch. Die Jungfräulichkeit oder den Cölibat scheint *Epiphanius* aus seinem Zeitalter, der Blüthezeit des Mönchswesens, entlehnt und in die apostolische Zeit zurückverlegt zu haben, während *Hegesippus* davon gänzlich schweigt. Hingegen, die gelegentliche Äusserung des Apostels Paulus I Kor. 9, 5 macht wahrscheinlich, dass Jakobus, der Bruder des Herrn, verehelicht gewesen sei.

Die letzteren Zusätze haben uns bereits auf die zweite Frage nach der geschichtlichen Wahrheit obiger Schilderung geführt. Dass Epiphanius die Schilderung des Hegesippus in sagenhafter Vermehrung und Ausschmückung mittheilt, darüber kann unter Besonnenen keine Frage sein.[1]) Darum wollen wir aber nicht die Sache in Bausch und Bogen abmachen, und wegen des sagenhaften Charakters der Darstellung bei dem späteren Berichterstatter auch den ganzen Bericht des früheren Schriftstellers in Zweifel ziehen. Wir beschränken uns auf den Bericht des Hegesippus, indem wir die einzelnen Theile desselben, wie oben, auseinanderhalten. Gegen die geschichtliche Treue derjenigen Züge, die wir als ächt christliche, beziehentlich als ächt alttestamentliche oder allgemein israëlitische bezeichneten, wird von keiner Seite Einsprache erhoben; wir dürfen sie ohne weiteren Beweis als geschichtlich beglaubigt annehmen.[2]) Hingegen finden Zweifel statt in Hinsicht solcher

---

[1]) Mit richtigem Takt unterschied schon *Ritschl*, Entstehung der altkath. Kirche 1857, S. 226 Anm. 1, die spätere Ausmalung des *Epiphanius* scharf von der ursprünglichen Schilderung des *Hegesippus*.

[2]) Wir sehen ab von der S. 52 Anm. widerlegten Ansicht, dass kaum der Zug des anhaltenden Flehens für das Volk Israël eigenthümlich christlich

Züge, welche wir oben als nasiräisch, essenisch und priesterlich bezeichnet haben. Um von dem letzteren auszugehen, so hätten wir allerdings ein Recht, die geschichtliche Treue jener Schilderung zu bezweifeln, wenn die Meinung wäre, dass Jakobus im Tempel Opfer und dergleichen verrichtet habe. Wenigstens das Verrichten von Sühnopfern durch seinen persönlichen Dienst wäre gleich zu achten einer thatsächlichen Verleugnung der durch Christum vollbrachten Versöhnung. Allein davon ist bei Hegesippus kein Wort zu finden; höchstens könnte Epiphanius mit seinem *ἱερατεύειν κατὰ τὴν παλαιὰν ἱερωσύνην* (Haer. XXIX. 4) so verstanden werden. Der ursprüngliche Berichterstatter sagt indes nur soviel: Jakobus, der auch nicht wollene, sondern linnene (priesterliche) Gewänder trug, habe die Erlaubniss gehabt, in das Heiligtum einzutreten, nach dem Zusammenhang offenbar, um sein Gebet daselbst zu verrichten.[1]) Gesetzt, es stand ihm der Zutritt nicht blos in den Vorhof sondern in das Heilige selbst offen, so lässt sich schwerlich behaupten, dass es mit dem Glauben an Jesum als den Erlöser unvereinbar gewesen sei, wenn er von diesem Recht wirklich Gebrauch machte, um in dem Tempel zu beten, auf den Knieen zu beten für sein Volk. Die Frage ist nur die, ob es denkbar ist, dass er ein solches Vorrecht besass? Möglich war das nur, wenn er einem levitischen, insbesondere priesterlichem Geschlecht angehörte; allein eben diesen Umstand machen die Stammbäume Jesu in den Evangelien unwahrscheinlich. Dieser Zug ist also für sagenhaft und unhistorisch zu erachten. Dass aber Jakobus Nasiräatsgelübde in ausgedehntem Masse auf sich genommen habe, kann um deswillen nicht mit Fug und Recht bestritten werden, weil gerade Jakobus nebst den Ältesten von Jerusalem dem

---

sei (*Ritschl* a. a. O. 226), können auch die Behauptung desselben Gelehrten nicht für begründet erachten, dass der Bericht des *Hegesippus* über den Hergang bei dem Märtyrertode des Jakobus nicht von entschieden christlichem Standpunkt aufgefasst sei.

[1]) So hat man sich schon vor Alters die Sache zurechtgelegt. Eine Handschrift der Übersetzung des Eusebius von Rufinus (in Rheims) macht zu den Worten, welche im Original lauten: *τούτῳ μόνῳ ἐξῆν εἰς τὰ ἅγια εἰσιέναι*, den Beisatz: *orandi, non sacrificandi causa*. *Routh*, *Reliquiae sacrae*, II, 214.

Apostel Paulus die Betheiligung an einem Nasiräatsgelübde etlicher, die ohne Zweifel ebenfalls Christen waren, empfohlen hat (Ap. Gesch. 21, 23 f. vgl. Vs. 18 ff.). Somit ist nur noch dasjenige von obiger Schilderung übrig, was wir mit *Gieseler* als essenisch bezeichnet haben. Das sind denn freilich einige auffallende Züge, deren geschichtliche Wahrheit zu behaupten wir um so weniger Grund haben, als zwischen dem Tode des Jakobus und der Zeit, in welcher Hegesippus geschrieben hat, ungefähr ein Jahrhundert in der Mitte liegt, und als Eusebius selbst bezeugt, dass der letztere Manches *ὡσὰν ἐξ Ἰουδαϊκῆς ἀγράφου παραδόσεως* entlehnt habe (K. Gesch. IV, 22 § 8). Wenn schon im apostolischen Zeitalter das Ansehen des Jakobus von Judaisten für ihre Zwecke ausgebeutet und hoch gesteigert worden ist, so hat die Voraussetzung um so mehr Wahrscheinlichkeit, dass die ebionitische Partei das Bild des verehrten Mannes nach dem Märtyrertode desselben ihrem Geschmacke gemäss vollends sagenhaft ausgeschmückt und mit einem Glorienschein umgeben habe.

Jedenfalls können wir als gesichertes historisches Ergebniss das festhalten, dass Jakobus den innigsten Lebenszusammenhang mit dem Judentum bewahrt hat, indem er als gläubiger Christ von ganzer Seele Israëlite blieb, und bei entschiedenem Glauben an Jesum und Bekenntniss zu ihm, im Leben die israëlitische Gesetzlichkeit vollkommen darstellte, weshalb er bis an sein Lebensende von gläubigen und ungläubigen Juden in gleichem Masse geachtet war (*Rothe,* Anf. 270, *Lange,* Gesch. d. K. II. 398 f., *Schaff,* a. a. O. 385 f.). Wir gehen einen Schritt weiter und sagen, nicht blos für seine Person blieb er, bei treuem Bekenntniss Jesu Christi, von ganzem Herzen Israëlite, sondern er trug auch sein ganzes Volk auf dem Herzen, indem er an Fürbitte und Arbeit für die Rettung Israëls unermüdlich anhielt. In der That ist das Zorngericht über das jüdische Volk und die Zerstörung Jerusalems erst nach Verwerfung seines Zeugnisses und nach seinem Märtyrertod, aber auch, wie es scheint, bald nach seinem Tode, erfolgt. Wir müssen anerkennen, es lag ein richtiges Gefühl seiner Bedeutung

für Israël in dem Beinamen Ὠβλίας, richtiger Ὠβλίαμ, עֹפֶל עָם d. h. Schutzmauer, Schutzwehr des Volks,[1]) welchen er nach dem Bericht des Hegesippus (bei Eusebius, K. G. II. 23) und des Epiphanius (Haer. 78), ohne Zweifel von Judenchristen, erhalten hat. Jakobus ist uns *unus pro multis*; sein Charakterbild dient uns zur Bestätigung der aus andern Quellen geschöpften Thatsache, dass die palästinischen Judenchristen während unserer Periode in der religiösen Gemeinschaft Israëls verharrten, und dass ihre Frömmigkeit vielfach noch eine alttestamentliche Gestalt, eine jüdische Färbung an sich trug.

Das Ergebniss unserer Untersuchung über das Eigenthümliche der judenchristlichen Gemeinden apostolischer Zeit in Hinsicht des unmittelbar religiösen Lebens lässt sich in der Kürze so zusammenfassen: Es finden sich bei ihnen allerdings schon die Keime des späteren christlichen Gottesdienstes, in der Gemeinschaft der Lehre, des Brodbrechens und des Gebets. Allein dies eigenthümlich Christliche lebte nur im Verborgenen, in stiller Zurückgezogenheit der Gläubigen unter sich, im engeren Kreise häuslichen Gottesdienstes. Zugleich war ihre Frömmigkeit, wie sie im Anschluss an den Tempel und die Synagoge, in Beobachtung der Gebetsstunden, des Sabbats und der alttestamentlichen Feste öffentlich zu Tage kam, und wie sie im Eifer für das mosaische Gesetz und im Trachten nach gesetzlicher Gerechtigkeit bei Manchen sich bekundete, in die Formen

---

[1]) Der Name „Schutzmauer" erinnert an den ähnlichen Ehrennamen: „Säulen" Gal. 2, *στύλοι εἶναι δοκοῦντες*. Doch ist die „Schutzwehr" wohl nicht, wie die „Säulen", auf die Gläubigen zu beziehen, sondern auf die Gesamtheit des israëlitischen Volkes, zu Gunsten dessen Jakobus, so lange er lebte, den drohenden Einsturz noch aufzuhalten schien Wir vergleichen hier die lehrreichen Worte des *Eusebius* (Kirchengesch. III. 7 § 8 f.), wo er gerade von Jakobus, sowie von den übrigen Aposteln und Jüngern Jesu, die vor dem Ausbruch des Kriegs noch in Jerusalem wohnten, sagt: *Ἔτι τῷ βίῳ περιόντες, καὶ ἐπ' αὐτῆς τῆς Ἱεροσολύμων πόλεως τὰς διατριβὰς ποιούμενοι, ἕρκος ὥσπερ ὀχυρώτατον παρέμενον τῷ τόπῳ· τῆς θείας ἐπισκοπῆς εἰσέτι τότε μακροθυμούσης, εἰ ἄρα ποτὲ δυνηθεῖεν, ἐφ' οἷς ἔδρασαν μετανοήσαντες, συγγνώμης καὶ σωτηρίας τυχεῖν.* Dass die Vermuthung *Wieseler*'s Grund habe, welcher (Chronol. des Ap. Zeitalters, S. 273) geneigt ist, unter dem *κατέχων* II Thess. 2, 7 den Jakobus sich zu denken — das können wir nicht anders als ernstlich bezweifeln.

israëlitischer Gottesfurcht gekleidet. Diese Thatsache ist aber nicht nur eine entschuldbare, erklärliche und sehr natürliche, sondern auch eine sittlich berechtigte Erscheinung. Gerade die Anerkennung der Wahrheit, dass das Evangelium für alle Völker bestimmt ist, nöthigt uns, auch eine solche Gestalt subjektiven Christentums gut zu heissen, welche der israëlitischen Volkstümlichkeit entsprach. Bevor die Juden als Volk das Evangelium mit Wissen und Willen von sich stiessen, musste das Christentum der gläubig gewordenen Juden in der Art und Sitte Israëls sich ausprägen.

### B. Das Verhalten der Judenchristen zum israëlitischen Volkstum, ihr geselliges und häusliches Leben.

Der Zusammenhang der Sache führt uns von selbst auf das Verhalten der Gläubigen aus Israël zu ihren ungläubigen Volksgenossen, sowie auf die Stellung, welche diese ihnen gegenüber einnahmen. Befragen wir über diesen Punkt die Apostelgeschichte, so gibt sie uns überwiegend nur darüber Aufschluss, welche Stimmung das Volk und dessen Spitzen gegen die Gläubigen beseelte. Wir hören namentlich mehr als einmal, dass durch die mit der Gemeinde zusammenhängenden Begebenheiten alle Seelen Furcht ergriff 2, 43: *ἐγίνετο πάσῃ ψυχῇ φόβος*, und 5, 11: *ἐγίνετο φόβος μέγας ἐφ᾽ ὅλην τὴν ἐκκλησίαν καὶ ἐπὶ πάντας τοὺς ἀκούοντας ταῦτα.* An letzterer Stelle setzt es der Zusammenhang vollkommen ausser Zweifel, dass der Eindruck geschildert werden soll, den das göttliche Strafgericht wider die gleissnerische und betrügerische Handlung des Ananias und der Sapphira, welches durch Petrus ergangen war, nicht nur auf die Gemeinde selbst sondern auch auf alle ausserhalb der Gemeinde machte, denen das Ereigniss zu Ohren kam. Während die erstere Stelle von dem Eindruck handelt, den die Pfingstbegebenheit selbst auch auf die Unbekehrten machte: ein heiliger Schrecken übermannte sie. Indessen wird die Folge dieses Eindrucks in verschiedener Weise geschildert.

Das eine Mal nämlich nähert sich das Volk den Aposteln, drängt sich um sie neugierig und bewunderungsvoll; ein ander Mal hält sich das Volk, eben aus Hochachtung, in ehrfurchtsvoller Entfernung von ihnen (vgl. 3, 10 f. mit 5, 11 ff., besonders 13).[1]) Die beiden Berichte schliessen sich übrigens nicht aus. Im Gegentheil lässt sich wohl denken, dass, je nach den Umständen, bald das Eine bald das Andere stattfinden mochte. Hieher gehört noch der Umstand, dass der Hauptmann der Tempelwache, welcher die Apostel vor das Synedrium sistiren soll, sie nicht mit Gewalt sondern gütlich aus dem Tempelvorhof wegführt, weil er samt seiner Schaar sich vor dem Volke fürchten musste; sie besorgten gesteinigt zu werden, wenn sie den Aposteln ein Leides anthun würden (5, 26). In allen diesen Fällen ist aber nur von den Aposteln die Rede, in Hinsicht des Eindrucks, den ihre Thaten auf das Volk machten, und des Benehmens der Einwohnerschaft von Jerusalem gegen sie. Die Apostel ihrerseits lehrten und ermahnten das Volk und erwiesen Wohlthaten, indem sie Viele heilten (siehe 2, 14 ff., 40; 3, 12 ff.; 5, 20 f., und sodann 2, 2 ff.; 5, 15 f.)

Auf alle Gläubigen aber erstreckt sich die Bemerkung (Ap. Gesch. 2, 47): „Sie standen in Gunst bei dem ganzen

[1]) Bei der letzteren Stelle ist die abenteuerliche, wiewohl für allein richtig ausgegebene Erklärung *Baur's* abzuweisen, wonach οἱ λοιποὶ auch alle Christen, ausser den Aposteln, begreifen soll, so dass selbst diese, von ehrerbietiger Scheu bewogen, sich in einer gewissen Entfernung von den Aposteln gehalten hätten (Paulus, 2. Aufl. I, 27 f.). Diese Auffassung ist nur möglich, wenn man πάντες (Vs. 12) ausschliesslich auf die Apostel bezieht, was jedoch weder nothwendig, noch durch den Zusammenhang nahe gelegt ist. Im Gegentheil ist es weit natürlicher, nach dem einfachen Eindruck der Worte πάντες auf alle Christen mit Einschluss der Apostel zu beziehen und dagegen οἱ λοιποὶ (Vs. 13), so gut als λαὸς des parallelen Versgliedes, von den Nichtchristen zu verstehen. Es lässt sich mit der in der Apostelgeschichte sonst geschilderten Einmüthigkeit der Gläubigen, dem brüderlichen Zusammenhalten der Christen nicht vereinigen, dass zwischen den Aposteln einerseits, und der übrigen Gemeinde andererseits eine solche Kluft sollte bestanden haben, wie die Baur'sche Erklärung sie voraussetzt. Demgemäss hat sowohl *Zeller* als *Overbeck* sich gegen die Erklärung *Baur's* und für die gewöhnliche Auslegung entschieden. *Zeller*, Apostelgesch. 125, Anm. 1. *Overbeck*, Kurze Erklärung, S. 71. f.

Volk". *Baur* bezweifelt die geschichtliche Wahrheit dieser Äusserung, weil sie mit der nicht lange nachher ausgebrochenen Verfolgung der Christen in Widerspruch stehe. Er folgert daraus, dass diese Auffassung des Verhältnisses der Gemeinde zum Volk nur der verschönernden Sage angehören könne (Paulus, 2. Aufl. I, 35 ff.). Allein erstlich ist dabei vorausgesetzt, was für die Folgerung von Gewicht ist, dass jene Verfolgung auf den Zeitpunkt, den jene Schilderung ins Auge fasst, unmittelbar gefolgt sei; während doch die sieben ersten Kapitel der Apostelgeschichte keine genaue chronologische Bestimmung bieten und wohl mindestens den Rahmen einiger Jahre umfassen. Danach ist recht wohl denkbar, dass zwischen jener Zeit der Volksgunst und dem Zeitpunkt der ersten Anfeindung mehrere Jahre in der Mitte lagen. In ein paar Jahren aber kann sich die Volksstimmung bekanntlich sehr bedeutend ändern. Aber auch angenommen, jene Schilderung und die Anfechtung seien zeitlich unmittelbar zusammen zu rücken, so ist ja bei der Volksgunst ein rascher Umschlag nichts so Unwahrscheinliches. Wir haben also keinen Grund, die geschichtliche Treue jenes ersten Berichts anzufechten, wonach die Christengemeinde anfänglich bei der ganzen Bevölkerung zu Jerusalem sehr wohl angeschrieben war; ein Umstand, der an sich um so weniger unwahrscheinlich ist, als die Gläubigen, wie wir gesehen haben, an die theokratischen Institutionen des Alten Bundes sich mit aller Liebe und Verehrung anschlossen, während das Unterscheidende und Neue in ihrem Glauben, Gottesdienst und Leben noch nicht zur Erscheinung gekommen war.

Die Christen, die ja noch nicht einen eigenen Namen im Volke hatten, mochten den übrigen Israëliten nur als eine der mannigfaltigen religiös-socialen Parteien erscheinen, welche im Volk Israël damals vorhanden waren, ohne dass die nationale und theokratische Einheit dadurch beeinträchtigt wurde. Sehen wir von den Essäern oder Essenern ab, welche eine vom öffentlichen Volksleben abgelöste asketische Existenz führten, so theilte sich in der Zeit Jesu und der Apostel das israëlitische Volk, wenigstens die stimmführenden und massgebenden Männer,

in Pharisäer und Sadducäer. Als eine ähnliche Gruppe, unter sich innig zusammenhaltend, aber keineswegs sektirerisch abgeschlossen, wie die Essener, konnten die Jünger Jesu angesehen werden. Ja es mochte, da sie das mosaische Gesetz gewissenhaft beobachteten, und an der heiligen Hoffnung Israëls gläubig festhielten eine gewisse Wahlverwandtschaft mit der pharisäischen Partei in die Augen fallen; man konnte sogar eine moderne Spielart der Pharisäer in ihnen erblicken. Für Sadducäer kann sie in keinem Falle jemand gehalten haben.[1]) Ausser jenen zwei grossen Parteien gab es in Israël je und je besondere Genossenschaften, welche sich durch eigenthümliche religiös-sociale Sitten und Bräuche auszeichneten, z. B. die Rechabiten, welche selbst im apostolischen Zeitalter noch nicht ausgestorben waren, da einer von ihnen bei dem Märtyrertode Jakobus, des Gerechten, dessen Mördern zurief: „lasst ab! was machet ihr doch? er betet für euch, der Gerechte!“[2]) Möglich, dass man die Christen für eine familienmässige eigenthümlich religiöse Genossenschaft ähnlicher Art ansah, deren sittlich-religiöse Haltung in mancher Beziehung einen gewinnenden Eindruck machte und eine Zeit lang sogar populär war (*ἔχοντες χάριν πρὸς ὅλον τὸν λαὸν* Ap. Gesch. 2, 47).

Zu obiger Schilderung stimmt ferner die Nachricht, dass die ersten Anfeindungen gegen die Apostel vornämlich von der Partei der Sadducäer ausgingen (4, 1 ff.; 5, 17 ff.). Wiewohl in der ersten Stelle die Priester mit genannt sind, in der zweiten der Hohepriester, so erhellt doch aus dem Wortlaut beider Stellen, namentlich aus der am ersteren Ort beigefügten Begründung durch den Widerwillen gegen die Predigt von der Auferstehung Jesu, deutlich, dass Lukas die Initiative und die bewegende Triebfeder des ganzen Verfahrens bei den Sadducäern sucht, während er theils stillschweigend zu verstehen gibt, dass die pharisäische Partei die Christengemeinde anfangs gewähren liess, theils durch den Bericht von dem Auftreten des

---

[1]) Vf. *Schürer*, Lehrbuch des N. T. Zeitgeschichte, S. 423 ff. über Pharisäer und Sadducäer, 599 ff. die Essener.

[2]) Hegesippus, bei Eusebius, K. Geschichte II, c. 23 § 17.

Rabbi Gamaliel I. im Synedrium (5, 34 ff.) auf die mildere Gesinnung der Pharisäer ausdrücklich aufmerksam macht, endlich (15, 5) sogar Gläubige aus den Pharisäern erwähnt. Dieser Gegensatz zwischen der sadducäischen und pharisäischen Partei in Betreff der Denkungsart und des Verfahrens gegen die Jünger Jesu wird zwar für ungeschichtlich ausgegeben, aber aus was für einem Grunde! — Weil der Gedanke allzu nahe liege, dass die Lehrvorträge der Apostel mit ihrem Zeugniss von der Auferstehung Jesu keine entschiedeneren Gegner habe finden können, als die Sadducäer, die bekannten Leugner der Lehre von der Auferstehung, namentlich habe die Bemerkung 4, 2 ganz das Aussehen einer apriorischen Combination (*Baur,* Paulus, 2. Aufl. I. S. 40.). Gewiss eine höchst überzeugende Art von Kritik, welche eine gewisse Angabe blos darum, weil dieselbe, vermöge der sonst geschichtlich bekannten Verhältnisse, an und für sich nicht blos möglich, sondern sogar wahrscheinlich ist, nicht als wirklich und geschichtlich anerkennen will.

Scheinbarer ist der Gedanke, welchen *Zeller* in die Wagschale legt: kurz vor diesem Ereigniss, bei dem Process wider Jesum, seien es gerade die Pharisäer, welche die Verurtheilung Jesu vorzugsweise betreiben, wie denn auch der reformatorische Kampf Jesu hauptsächlich gegen diese Partei gerichtet ist. Also sei es nicht glaublich, dass unmittelbar nachher die Stellung der Parteien eine ganz andere gewesen sei, die Sadducäer und nicht die Pharisäer als Gegner der Christen aufgetreten seien (*Zeller,* Ap. Gesch. S. 138). Wie verhält es sich damit? Unzweifelhafte Thatsache ist allerdings, dass während des öffentlichen Wirkens Jesu die Pharisäer es sind, welche zuerst Bedenken erheben gegen das Verfahren Jesu Matth. 9, 11; ja mörderische Plane gegen ihn schmieden Matth. 12, 14, ihm versuchliche Fragen vorlegen, z. B. Matth. 19, 3. Fassen wir aber das wirkliche Handeln gegen Jesum in's Auge, so tritt die Thatsache hervor, dass vom letzten Einzug in Jerusalem an (Matth. 21 ff. und die Parallelen Marc. 11 ff., Luk. 19, 29 ff.) in der Hauptsache die officiellen Obern des Volks eingreifen, „die Hohenpriester und Schriftgelehrten und Ältesten“, d. h. der

regierende Hohepriester nebst dem Synedrium, dessen Vorsitzender er selbst, dessen Mitglieder Ältestе und Gesetzeskundige (γραμματεῖς), d. h. sachkundige Beisitzer waren. Hohepriester und Schriftgelehrte waren es, welche über die Lobgesänge der Kinder beim feierlichen Einzug Jesu Vorstellungen machten, Matth. 21, 15 f., und wegen der Tempelreinigung Rechenschaft von ihm forderten, a. a. O. Vs. 23 ff. und Parallelen; dieselben Häupter des Volks sinnen auf seinen Untergang Marc. 11, 18; 12, 12; Luk. 19, 47; 20, 19. Lediglich Matthäus fügt hier, nachdem Jesus die Parabel von den bösen Weingärtnern erzählt hat, den Hohenpriestern, welche er an erster Stelle nennt, die Pharisäer hinzu. Nachher sind es allerdings Pharisäer, welche berathen, wie sie Jesu im Wort und in Lehrfragen Schlingen legen könnten; und sie führen das aus im Bunde mit den Herodianern (Matth. 22, 15 in Betreff der Steuer für den Kaiser), ein Pharisäer legt ihm die Frage vor über das grösste Gebot (22, 34), aber auch die Sadducäer stellen eine verfängliche Frage an Jesum über die Frau, welche sieben Brüder nach einander zu Ehemännern gehabt (Matth. 22, 23). Endlich waren in der (geheimen) Conferenz, welche im Hofe des Wohnhauses von Kaiphas stattfand, und endgiltig beschloss, Jesum mit List greifen und tödten zu lassen (Matth. 26, 3 ff., vgl. die Parallelen), die Hohenpriester, Schriftgelehrten und Älteste anwesend. Mit den Hohenpriestern verabredete Judas, ihnen Jesum in die Hände zu liefern (ebendas. Vs. 14 ff.), nur Lukas nennt nebenbei die Hauptleute (der Tempelwache) 22, 4; die bewaffnete Schaar, welche Jesum gefangen nimmt, ist abgesandt von den officiellen Machthabern (Marc. 14, 43 Hohepriester, Schriftgelehrte und Älteste), nur Johannes erwähnt hierbei Pharisäer mit (18, 3). Das erste Verhör findet vor dem Hohenpriester Kaiphas, den Schriftgelehrten und Ältesten statt (Matth. 26, 57); dieselben übergeben Jesum, nachdem sie ihn verurtheilt haben, dem Prokurator Pontius Pilatus (Matth. 27, 1 ff.), und erheben die Anklage vor ihm (Matth. 27, 12 ff.; Marc. 15, 3). Den Gekreuzigten verspotteten unter Anderen, namentlich die Hohenpriester, Schriftgelehrten und Ältesten (Matth. 27, 41 ff.). Nachdem er begraben ist,

betreiben gleichfalls die Hohenpriester, mit ihnen aber auch die Pharisäer, die militärische Bewachung des Grabes (Matth. 27, 62 ff.). Hier treten zum ersten Mal wieder mit dem Beschluss, Jesum festzunehmen, die Pharisäer auf. Sonst aber sehen wir in dem ganzen Eingreifen und Verfahren gegen Jesum, während der Passion, ausschliesslich nur den Hohenpriester nebst dem Synedrium, d. h. die officiellen theokratischen Vertreter Israëls handelnd auftreten. Die an der Spitze stehenden „Hohenpriester“ gehörten aber damals der sadducäischen Partei an[1]), während im Synedrium sowohl Sadducäer als Pharisäer sassen. Somit waren bei dem Verfahren gegen Jesum die Hohenpriester nebst dem hohen Rath, als die gesetzlichen Häupter des Volks thätig, während die pharisäische Partei intrikirend und aufstachelnd im Hintergrunde stand.

Wenn nun in der apostolischen Zeit, sowohl nach der Heilung des Lahmen als etwas später „die Priester“ nebst dem Hauptmann der Tempelwache (Ap. Gesch. 4, 1 ff.) oder „der Hohepriester“ (5, 17 ff.) gegen die Apostel einschritten, so wiederholt sich an den Aposteln nur, was schon Jesu widerfahren war. Neu ist blos, dass jetzt, weil die Apostel vornämlich „Zeugen von der Auferstehung Jesu“ waren (Ap. Gesch. 1, 22), die Sadducäer, als dazu anstachelnd und eifrig für die Action erscheinen (4, 1; 5, 17), während bei dem Auftreten gegen Jesum die Pharisäer, vermöge ihrer Antipathie gegen ihn und seine ihnen widerstrebende Gesinnung und Lehre, die hitzigsten im Hintergrunde gewesen waren. Ein Widerspruch, der die Nachricht des Lukas vom Einschreiten des Hohenpriesters im Einverständniss mit den Sadducäern minder glaubwürdig machte, liegt darin nicht.[2])

[1]) *Josephus*, Altertümer XVIII, 1, § 4 f. πρῶτοι τοῖς ἀξιώμασι XX, 9, § 1. Hier ist constatirt, dass der zu Jakobus Zeit lebende, die Hohepriesterwürde bekleidende Ananus (Hannas), Sohn des Hannas Joh. 18, 13 ff., welcher fünf Söhne in hohepriesterlicher Würde gehabt, den Sadducäern angehörte. Dies ist jedoch, laut des Zusammenhangs, keineswegs „als etwas Besonderes“ (*Zeller*, Ap. Gesch. 139), wie eine Ausnahme von der Regel erwähnt, sondern lediglich um seine Gewaltthaten psychologisch begreiflich zu machen.

[2]) *Zeller* a. a. O. 140 hält diesen Bericht um so mehr für unhistorisch, als derselbe aus der Neigung der Apostelgeschichte sich erkläre, die Christen

Merkwürdig ist dagegen, dass, als später die pharisäische Partei sich gegen die Christen erhob, die Verfolgung sich auf die ganze Gemeinde erstreckte, während die Pharisäer als die Volkspartei, zugleich das israëlitische Volk, das bei dem Einschreiten des Synedriums ruhig zugesehen hatte, zum fanatischen Hass gegen die Christen zu reizen wussten (Ap. Gesch. 6, 12; vgl. I Thess. 2, 14 ff.).[1]) Dessen ungeachtet finden wir selbst

als eine Fraction des rechtgläubigen Judentums erscheinen zu lassen, welche nur von Solchen verfolgt werden, die vom wahren Judentum abgefallen seien, d. h. von Sadducäern. — Er übersieht hiebei ein Doppeltes: 1. die unleugbare Thatsache, dass die Apostel (denn von diesen allein, nicht von den Christen überhaupt ist in der Apostelgeschichte die Rede) keine Wahrheit beharrlicher und nachdrücklicher bezeugt haben, als die Auferstehung Jesu, des Gekreuzigten; wenn dies die Sadducäer nicht zum Widerspruch und Widerstand gereizt hätte, so wäre das rein unerklärlich; 2. die gleichfalls vollständig glaubhafte Thatsache, dass die Gläubigen der urchristlichen Gemeinde unbewusst und unwillkürlich dem Judentum aufs engste sich angeschlossen haben; ein Umstand, der auf die Stimmung der pharisäischen Partei der Natur der Sache nach beruhigend gewirkt, derselben sympathisch erschienen sein muss. Die letztere Thatsache betont *Zeller* sonst öfters, nur in der fraglichen Erörterung scheint er dieselbe ganz aus den Augen verloren zu haben.

[1]) Dass Gamaliel I., der Enkel des berühmten Hillel, ein angesehenes Mitglied der pharisäischen Partei, bei der zweiten Verfolgung gegen die Apostel zur Mässigung gerathen und einstweiliges Zuwarten empfohlen habe (Ap. Gesch. 5, 34—39) hält *Baur*, Paulus, 2. Aufl. I, 41 f., und nach ihm *Zeller*, Ap. Gesch. 138 ff., *Overbeck*, Erklärung der Ap. Gesch., S. 80 f., für ungeschichtlich; dieser Rath, behauptet Letzterer kategorisch, „könne nur der Sage angehören“. Der Hauptgrund, auf welchen *Baur* sich stützt, beruht darauf, dass ja eben um jene Zeit Saulus, der heftigste Verfolger der Christengemeinde, in der Schule Gamaliels und nach dessen Grundsätzen gebildet worden sei. Dagegen ist zweierlei zu erinnern: erstlich, dass es nicht selten unter den Schülern Heissspome gibt, welche gewisse Consequenzen aus den Gedanken des Meisters rascher ziehen, als dieser selbst, und die überkommenen Grundsätze entschlossener in Thaten umsetzen, als der Lehrer. Der andere Punkt ist die Thatsache, dass das Auftreten des *Stephanus* eine gewisse Wendung bezeichnet, welche in dem Bewusstsein der Gemeinde vor sich ging. Wenn er auch nicht, wie man ihn dessen beschuldigte, gegen das Gesetz und den Tempelcultus polemisch vorging, so erkannte er doch in der Erscheinung Christi eine neue höhere Offenbarung Gottes; und dadurch mochte in eifrigen Schülern pharisäischer Meister eine lebhafte Besorgniss für das Ansehen des Gesetzes und die Heiligkeit des Tempels geweckt, und eine fanatische Leidenschaft gegen die Christen entzündet werden, eine Stimmung, wie sie dem besonnenen Geiste Gamaliel's allerdings nicht entsprach.

hier noch eine Spur von der nicht ganz erloschenen Gunst und Liebe des Volkes gegen die Christen in dem Umstande, dass den Stephanus „gottesfürchtige Männer bestatteten und eine grosse Klage über ihn anstellten“ (8, 2), sofern nämlich unter ἄνδρες εὐλαβεῖς nicht Christen zu verstehen sind, welche Lukas constant πιστεύοντες, μαθηταὶ oder ἀδελφοὶ u. dergl. nennt.[1]) Wir glauben nach dem Bisherigen annehmen zu dürfen, dass zwischen den gläubigen Israëliten und dem übrigen Volk von Anfang an und mehrere Jahre lang in der Regel ein friedliches Verhältniss, vielfach sogar ein freundschaftlicher Verkehr stattgefunden hat, und dass die Anfeindungen der sadducäischen Priesterpartei gegen die Apostel das Verhältniss im Ganzen nicht zu trüben vermochten. Aber auch die um das Jahr 37 ausgebrochene Verfolgung gegen die Christengemeinde, welche von den Pharisäern ausgegangen zu sein scheint, und durch welche die Gemeinde gesprengt und grösstentheils aus der Hauptstadt vertrieben wurde[2]), hat den Frieden doch nur vorübergehend

---

[1]) Einige Ausleger, z. B. *Heinrichs, Acta App.* illustr. 1809, Isaac da *Costa* Die Ap. Gesch. f. Geistl. u. Gem. ausgelegt und aus dem Holländ. übers. v. Reifert, 1860, S. 190, und *Overbeck*, de Wette, 4. Aufl., S. 117 verstehen ἄνδρες εὐλαβεῖς von Christen. Das widerspricht dem festen Sprachgebrauch des Buches. Die Stelle 22, 12 bildet die alleinige Ausnahme, und diese erklärt sich durch den Umstand, dass Paulus dort vor dem jüdischen Volke spricht, und deshalb den Ananias von Damaskus mit einem seinen Zuhörern unanstössigen, so zu sagen neutralen Namen bezeichnet, braucht er doch auch in jenem Zusammenhang für das Christentum den abstracten Namen αὕτη ἡ ὁδὸς Vs. 4, so nennt er den Ananias εὐλαβής, fügt jedoch in einem Athem κατὰ τὸν νόμον bei. *Overbeck* hat also keine Ursache, auf jene Stelle gegen den constanten Sprachgebrauch sich zu berufen. *Renan* denkt bei εὐλαβεῖς an Proselyten (*Les apôtres*, 1867, S. 118), für welche εὐλαβεῖς, εὐσεβεῖς, φοβούμενοι τὸν θεὸν allerdings regelmässig gebraucht wird. Möglich, dass Lukas an Proselyten des Judentums hier gedacht hat. Immerhin weist das εὐλαβεῖς darauf hin, dass es Männer waren, bei denen Frömmigkeit und Gottesfurcht alle Menschenfurcht und ängstliche Rücksicht überwog, so dass sie sich nicht scheuten, einem als Gotteslästerer Gesteinigten ein ehrenvolles Leichenbegängniss zu veranstalten.

[2]) Anzunehmen, dass der Bericht 8, 1: πάντες δὲ διεσπάρησαν zunächst nichts weiteres besagen wolle, als dass eine gerade um die Stunde, da Stephanus gesteinigt wurde, stattfindende Gemeindeversammlung gesprengt worden sei (*Baumgarten* a. a. O. I, 158 f.), gestattet die Verbindung der Worte

gestört; denn, wiewohl nach dem Tode des Stephanus die Brüder, mit Ausnahme der Apostel, sich aus Jerusalem geflüchtet hatten, so vernehmen wir doch (9, 31), dass „die Gemeinde in ganz Judäa, Galiläa und Samaria Frieden hatte“. Freilich, wenn Herodes Agrippa I., aus Anlass der Hinrichtung des Apostels Jakobus, die Entdeckung machte, dass das den Juden wohlgefällig sei (12, 3), so setzt dieser Umstand voraus, dass es im Volk immer noch viele gab, welche gegen die Christen feindselig gesinnt waren. Hienach ist anzunehmen, dass auch diese ihrerseits im Umgang mit anderen Israëliten zurückhaltender geworden sein werden. Dennoch stand in viel späterer Zeit, kurz vor dem jüdischen Krieg, das Haupt der Christengemeinde zu Jerusalem, Jakobus, der Bruder des Herrn, nach dem Zeugniss des Hegesippus, in so ungetheilter Achtung und Verehrung bei dem ganzen Volk, dass ihm der Beiname: „der Gerechte“ gegeben wurde, und dass die Juden, namentlich die Pharisäer und Schriftgelehrten, ihn als einen der ihrigen behandelten, ja sogar erwarteten, die auswärtigen Festgäste würden seinem Zeugniss bereitwillig Glauben schenken (Eusebius II. 23). Nehmen wir dazu noch den Umstand, dass Josephus in dem ächten Text seiner Schriften die Christen als Gemeinschaft nie nennt, was seinen Grund nur darin haben kann, dass er sie positiv für Juden hält, oder dass er sie, als eine unbedeutende zukunftslose Genossenschaft im jüdischen Volke, absichtlich todtschweigen will; demnach lässt sich wohl mit Sicherheit annehmen, dass im Laufe des apostolischen Zeitalters, wenigstens bis gegen die Zerstörung Jerusalems hin, mit Ausnahme weniger Ereignisse, im Ganzen ein friedliches und einträchtiges Verhältniss, ein ungehinderter Verkehr zwischen den Judenchristen Palästina's und ihren ungläubigen Volksgenossen stattgefunden habe.

---

mit κατὰ τὰς χώρας τῆς Ἰουδαίας u. s. w. schlechterdings nicht; nach *Baumgarten* ist diese Zerstreuung nur die mittelbare Folge; der Text aber bezeichnet sie als die unmittelbare Wirkung der ausgebrochenen Verfolgung. — Dass πάντες διεσπάρησαν nicht im strengsten Wortsinn gemeint, sondern hyperbolisch gesagt ist, versteht sich fast von selbst; treffen wir doch bald darauf 9, 26 ff. wieder Jünger, d. h. Gemeindeglieder in Jerusalem.

Um aber über den Stand des Bewusstseins der Christen selbst und über das Verhältniss, in welches sie sich ihrerseits zu den Juden setzten, ins Klare zu kommen, müssen wir uns an das oben Gesagte erinnern. Indem sie an Jesum als den Christ glaubten, waren sie weit entfernt, aus dem Volk Israël als dem heiligen Eigenthumsvolk Gottes, welchem die Verheissungen gegeben sind, und aus der theokratischen Volksgemeinde ausscheiden zu wollen. Wohl waren sie sich bewusst, errettet zu sein „aus diesem verkehrten Geschlecht" (Ap. Gesch. 2, 40), d. h. zum Heil ihrer Seelen und zum Glück ihres Lebens aus der Lebensgemeinschaft der Sünder durch ihre Bekehrung heraus gerissen zu sein; darum aber wollten sie doch Mitglieder des Volkes Gottes bleiben (2, 39; 3, 25). Es ist gewiss nicht ohne Bedeutung, dass die Ältesten zu Jerusalem die Tausende von Gläubigen noch zu den Juden zählen: πόσαι μυριάδες εἰσὶν ἐν τοῖς Ἰουδαίοις τῶν πεπιστευκότων (21, 20), während die gläubigen Heiden, laut einer frühen Aussprache desselben Jakobus, der in der erwähnten Stelle ohne Zweifel das Wort führt, sich durch ihre Bekehrung von den Heiden trennten und Gott zuwendeten: τοῖς ἀπὸ τῶν ἐθνῶν ἐπιστρέφουσιν ἐπὶ τὸν θεὸν (15, 19). Die Judenchristen waren entschlossen, in der durch Gottes Gnade wieder aufgerichteten Hütte Davids (15, 16, vgl. Amos 9, 11) zu bleiben, und hofften nur, dass bald ganz Israël, das ja im Besitz der Erkenntniss und Bundesgemeinschaft des wahren Gottes bereits stand, sich zu Dem bekehren und an Den glauben werde, welchen Gott als seinen Knecht und Gesalbten zum Heil Aller aufgestellt habe. Dies drückt *Niedner* in seiner eigenthümlichen Weise so aus: „Der Religionsstandpunkt der unmittelbaren palästinischen Apostel schloss den auch in der That nie aufgegebenen Zweck in sich, eine allgemeine Christus-messianische Judenkirche herzustellen" (Kirchengesch. S. 141).

Zwar fühlten sich, der Natur der Sache nach, die Gläubigen unter den Hebräern den Gläubigen unter ihren Volksgenossen ungleich näher verwandt und enger verbunden, als den Ungläubigen im Volk. Jene waren für sie die ἴδιοι, ihre Leute, ihre unmittelbaren Angehörigen (Ap. Gesch. 4, 23); die Gläubigen

waren unter einander „Brüder“ (1, 15 f.; 9, 30; 11, 1; 12, 17). Allein diese engere vertrauliche Verbindung der Gläubigen unter einander schloss einen friedlichen Umgang mit solchen Juden keineswegs aus, die an Jesum nicht glaubten, die man aber doch als Glieder eines Volks, als Genossen der gleichen Theokratie, ja als künftige Miterben an demselben messianischen Heil ansah. Allerdings blieb das Verhältniss sich nicht immer gleich. Es gestaltete sich nach und nach wesentlich anders, je nach dem die innere Entwickelung des christlichen Bewusstseins in den Gläubigen und die äussere Lage sich gestaltete. Solche äussere Umstände waren vor Allem die Verhärtung der Juden gegen das Evangelium und die damit zusammenhängende Spannung, Unduldsamkeit und fanatische Anfeindung von Seiten des Volks, welche gegen das Ende unseres Zeitraums, da der Zelotismus blühte, auch wider die Gläubigen in Palästina sich regte und, nach dem Hebräerbrief zu schliessen, immer höher stieg (in Beziehung auf den Hebräerbrief, vgl. *Bleek*, Comm. I. 58 ff.). Die innere Entwickelung des christlichen Bewusstseins selbst bereitete die gesellige Trennung der gläubigen Israëliten von ihren übrigen Volksgenossen vor, sofern die Gläubigen (vgl. *Rothe*, S. 283), im Gegensatze gegen das Israël, das seinen Messias verwarf, sich selbst als das heilige Volk, das Volk des Eigentums (I Petr. 2, 9), als das wahre Israël betrachten lernten.

Wenden wir uns zur Betrachtung des geselligen und häuslichen Lebens der Christen in ihrer Beziehung zu einander, so müssen wir uns im voraus sagen, dass dieser Gegenstand einer von denjenigen sei, bei denen es leichter ist zu fragen, als zu antworten. Um den trüglichen Gewinn einer erfundenen und gemachten Geschichte, d. h. der Fabel zu meiden, müssen wir an den wenigen Thatsachen uns genügen lassen, welche aus den vorhandenen Quellen sich ergeben.

Zwar eines ist klar, nämlich dass die Gläubigen gerade in der ersten Zeit sich mit grosser Wärme und Innigkeit an einander anschlossen. Dies erhellt schon aus dem Umstand, dass die *κοινωνία*, die brüderliche Gemeinschaft unter einander

als eines der vorzüglichsten Güter Ap. Gesch. 2, 42 genannt wird, welches die Neubekehrten mit aller Treue pflegten, vgl. oben S. 38 ff. Unmittelbar darnach hören wir aber von der Gesamtheit der Gläubigen Vs. 44, dass sie ἦσαν ἐπὶ τὸ αὐτὸ, d. h. sie vereinigten sich so oft wie möglich (theils im Tempel, theils in Häusern), um des Umgangs mit einander sich zu erfreuen[1]), denn sie waren ein Herz und eine Seele 4, 32. Ist es jederzeit wahr, was *Löhe* so schön ausspricht: „die Bekehrung zu dem Herrn macht die Einsamen gesellig“: so traf das in erhöhtem Masse bei den Gliedern der apostolischen Urgemeinde zu.

Eine Folge dieses liebevollen Zusammenhaltens kraft des gemeinsamen Glaubens an den Erlöser, und der allen gemeinschaftlichen Hoffnung auf sein Wiederkommen in Herrlichkeit, war die sogenannte „Gütergemeinschaft“. Es ist eine doppelte Frage zu entscheiden, wollen wir über den wirklichen Sachbestand, auf Grund des Berichts der Apostelgeschichte, ins Klare kommen: erstens, ist an eine schlechthin vollständige, allgemeine Gemeinschaft der Güter zu denken? Zweitens, war dieselbe eine gesetzlich zwingende, statutarische Einrichtung, oder eine durchaus freiwillige Sitte? Wir beginnen mit der zweiten Frage. Dass die apostolische „Gütergemeinschaft“ nicht ein bindendes Vereinsgesetz war, wie bei den Essenern, welche Zusammenlegung des Besitzes und ausschliesslich das Gesamtvermögen kannten und jedem Eintretenden Verzicht auf sein Vermögen zum Besten des Ordens gesetzlich auferlegten (*Josephus*, Jüd. Krieg, II, 8, § 3), — sondern eine Sache der Freiwilligkeit war, wird namentlich im Hinblick auf das Wort des Petrus (5, 4), dass es dem Ananias freigestanden hätte, sein Gut zu behalten, sowie auf den Hausbesitz 12, 12, heut zu Tage fast allgemein zugestanden, z. B. selbst von *Zeller*, Ap. Gesch. 122 und *Meyer-Wendt*, Comm., 5. Aufl., S. 87 ff.[2]) Desto weiter gehen die Ansichten heute noch auseinander in Betreff der ersten Frage.

---

[1]) *Renan*, *Apôtres*, 1867, p. 62 versteht das sonderbarer Weise vom Bewohnen eines einzigen Stadttheils in Jerusalem.

[2]) Nur *Overbeck* (de Wette, 4. Aufl. S. 47) verneint die Freiwilligkeit, jedoch ohne überzeugenden Grund.

Zwar lässt sich, um den wirklichen Thatbestand zu erheben, aus dem Umstand, dass Ap. Gesch. 12, 12 Maria, die Mutter des Johannes Marcus, als Besitzerin eines Hauses genannt ist, sowie daraus, dass die Handlung des Barnabas, welcher der Gemeinde den Erlös aus seinem Acker schenkte, als etwas ausserordentliches rühmlich hervorgehoben wird (4, 36 f.) mit Sicherheit schliessen, dass eine unbedingt allgemeine Gütergemeinschaft, bei welcher die Einzelnen auf persönlichen Eigenbesitz vollständig verzichtet hätten, in Wirklichkeit nicht stattgefunden habe. Allein man behauptet dessenungeachtet, einzelne Erklärungen (z. B. 2, 44 f.; 4, 32. 34) seien doch so allgemein gehalten, dass sie von einer vollständigen Gemeinschaft des Besitzes verstanden werden müssten. Es wird somit ein förmlicher Widerspruch in der Apostelgeschichte selbst angenommen zwischen diesen summarischen Erklärungen einerseits, welche eine wirkliche Gütergemeinschaft setzen, und die man alsdann für ungeschichtliche Übertreibung, für sagenhaft ausgibt, und zwischen einzelnen concreten Thatsachen andererseits, welche jenes Allgemeine wieder aufheben (*Baur*, Paulus I, 39 f.; *Zeller*, Apostelgeschichte S. 122 f.; *Overbeck* 47). Andere, wie *Meyer*, Comm., und *Schneckenburger*, Stud. u. Krit. 1855, 514 ff., 537 denken ebenfalls an eine allgemeine und völlige Gütergemeinschaft, halten sie aber für geschichtlich wahr. Allein es scheint uns, man hat dabei theils die Worte, wie sie da stehen, nicht genau genug angesehen, theils einen nicht ganz gerechten und billigen Massstab der Beurtheilung angelegt. Um von dem letzteren auszugehen, so pflegt man bei anderen Schriftstellern nicht sofort Widersprüche und unhistorischen Charakter zu rügen, wenn einzelne Aussagen über concrete Thatsachen mit einer allgemein gehaltenen Beschreibung nicht vollkommen übereinstimmen. Man glaubt vielmehr das Unbestimmte nach dem Bestimmteren deuten zu müssen; ein Verfahren, das in unserem Fall um so näher liegt, als zwei der allgemeinen Beschreibungen im engsten Zusammenhang stehen mit einer einzelnen Thatsache, welche der summarischen Beschreibung angeblich widerspricht (4, 32. 34 f. vgl. 36 f.). Es ist einzuräumen, die Sätze 2, 44 f.;

4, 32. 34, schlechthin für sich genommen und buchstäblich verstanden, bilden zu anderen Stellen, z. B. zu der rühmlichen Auszeichnung des Barnabas und seiner Wohlthätigkeit (4, 36 f.), einen Gegensatz. Da aber die scheinbar widersprechenden Stellen von einem und demselben Geschichtschreiber herrühren, so sind wir darauf hingewiesen, die einen durch die anderen zu deuten. Und da bedarf es in der That keiner Entschuldigung, wenn wir die anscheinende Allgemeinheit der fraglichen Sätze auf Grund der im gleichen Zusammenhang stehenden Einzelangaben einschränken. Hiezu geben uns auch die Worte jener Beschreibung ein Recht. Man legt gerne auf alle Ausdrücke der Allgemeinheit, welche in den fraglichen Beschreibungen gebraucht sind, als *πάντες*, *ἅπαντα*, *ὅσοι* ein ausschliessliches Gewicht; die übrigen Worte aber würdigt man kaum eines Blickes, nimmt auch auf den Zusammenhang nicht die schuldige Rücksicht. Der Zusammenhang nämlich, in welchem Stellen wie 2, 44 f. und 4, 32 nebst 34 f. stehen, gibt ihnen die Beziehung, dass die Gesinnung der Gläubigen, ihre Einigkeit, Uneigennützigkeit und Bruderliebe geschildert werden soll; eine Gesinnung, als deren Beweis der Umstand eräwhnt wird, dass *οὐδὲ εἷς τι τῶν ὑπαρχόντων αὐτῷ ἔλεγεν ἴδιον εἶναι ἀλλ' ἦν αὐτοῖς πάντα κοινά* (4, 32). Hier ist doch sonnenklar, dass die Leute, von denen die Rede ist, nicht blos früher Privateigentum gehabt hatten, sondern dass sie auch damals noch welches besassen[1]) (*τῶν ὑπαρχόντων αὐτῷ part. praes.*). Neu und rühmlich war nur das, dass sie, was sie besassen, nicht für ihr Eigenes (in ausschliessendem, selbstsüchtigem Sinn) erklärten (*ἔλεγον*), sondern alles für gemeinschaftlich ansahen. Hiemit ist offenbar die Denkungsart, die Gesinnung, die Art das Seinige zu betrachten und zu behandeln, nicht aber ein wirklicher Verzicht auf allen Privatbesitz, nicht eine völlige Auflösung aller Eigentumsverhältnisse bezeichnet. Ähnlich verhält es sich 2, 44 f.

---

[1]) So schon *Bengel*, welcher zu *ἔλεγεν* die Bemerkung macht: *hoc ipso praesupponitur, proprietatem possessionis non plane fuisse deletam.* Vgl. *Baumgarten* a. a. O. I, 68 f. *Lange*, Gesch. der Kirche I, 44, 59. *Schaff* a. a. O. 465 ff.

Das εἶχον ἅπαντα κοινὰ kann füglich so verstanden werden: sie hielten, d. h. betrachteten und behandelten alles als Gemeingut. Auch ist ja ausdrücklich gesagt, sie vertheilten den Erlös der verkauften Güter, je nachdem Jemand Bedürfniss hatte 2, 45; 4, 35, καθότι ἄν τις χρείαν εἶχεν. Wir bleiben also dabei: in jenen Schilderungen ist nicht von einer solchen Einrichtung die Rede, welche, wenn auch durch freiwillige Übereinkunft aller geschaffen, allen Privatbesitz der einzelnen Gläubigen schlechthin aufgehoben und nur Gemeinbesitz übrig gelassen hätte. Vielmehr führen uns Worte und Zusammenhang überwiegend nur darauf, dass in der Gesinnung und Denkungsart der Geist uneigennütziger, brüderlicher Liebe stark genug war, um Viele zum Verzicht auf ihren Besitz zu Gunsten der Bedürftigen zu bewegen. Dessen ungeachtet wiederholen wir das Zugeständniss, dass 2, 44f. und 4, 34 Ausdrücke gebraucht sind, welche, isolirt genommen und gepresst, eine vollständige Gütergemeinschaft zu bezeichnen scheinen; dieselben empfangen jedoch ihre Ergänzung, so zu sagen ihre authentische Auslegung, durch die concreten Thatsachen 4, 36f.; 5, 1 ff., bes. Vs. 4.

Wir sahen oben, dass in dem zurückgezogenen Stillleben der Gläubigen, in ihrer brüderlichen Gemeinschaft, die Keime sowohl eines neuen, eigentümlich christlichen Gottesdienstes verborgen lagen, und unter dem Schutz dieser Verborgenheit sich allmählich entwickelten. Aus diesem Umstand ergibt sich zugleich, dass das häusliche und gesellige Leben der Gläubigen, weil es von Anfang mit dem frommen Gemeinschaftsleben eins war, als ein gehobenes und geweihtes zu denken ist. Der friedliche Umgang der Gläubigen mit einander, als solcher die eine Familie bilden und wie Geschwister einander angehören (*οἱ ἴδιοι* Ap. Gesch. 4, 23, ἀδελφοί) wurde durch die κοινωνία (2, 42), d. h. durch die innere Geistes- und Glaubensgemeinschaft ein immer innigerer, die gegenseitige Anschliessung eine immer vollständigere; denn es ist so, wie *Vinet* sagt: „Die Vertraulichkeit des gegenseitigen Verhältnisses steigt und fällt mit dem Ernst der Gedanken, mit der Tiefe der Gefühle, mit der Wichtigkeit der Interessen. Nur im Kreise der frivolen und der rein mate-

riellen Denkungsart bleibt die Seele sorgfältig verschlossen und es herrscht Zurückhaltung. Innigkeit und Hingebung findet man nur auf dem Gebiete des Immateriellen. Der Gedanke des Unendlichen ist das innigste aller Bande, und zwei Seelen durchdringen sich gegenseitig und verschmelzen zu einer nur in Gott" (Über die Darlegung der relig. Überzeugungen u. s. w. Deutsche Ausg. 1845, S. 22). So sehen wir insbesondere die Mahlzeiten der Gläubigen dadurch geheiligt und geweiht, dass das „Brodbrechen" ein Brudermahl und das Herrn-Mahl zugleich war. Daraus entsprang denn die lautere „Freudigkeit und Herzenseinfalt", mit der sie die Nahrung genossen (2, 26).

Sodann stossen wir auf eine anscheinend geringfügige Thatsache, aus der wir jedoch den Schluss ziehen dürfen auf ein freundschaftliches Verhältniss, das zwischen Herrschaften und Dienstboten innerhalb der Gemeinde stattfand. Als nämlich Petrus, durch den Engel aus dem Gefängniss befreit, an der Thüre eines befreundeten Hauses anklopfte, kam eine Sklavin, Namens Rhode, um zu hören, wer da sei. Als diese die Stimme des Petrus erkannte, vergass sie vor lauter Freude die Thüre zu öffnen, sondern lief eilends wieder hinein und verkündigte den Anwesenden, Petrus stehe vor der Thür (Ap. Gesch. 12, 13 ff.). Die Herzensfreude dieser Person, in der sie das Nächste, was ihr oblag, vergisst, erlaubt uns zu vermuthen, dass solche dienstbare Personen, wenn sie gläubig waren, von ihren Herrschaften und den übrigen Gemeindegliedern auf gleichem Fusse behandelt wurden; dass also durch den Geist wahrer Brüderlichkeit und Gleichheit die äusserliche Unterordnung ausgeglichen und eine gegenseitige Sympathie aller geweckt wurde; ein Umstand, den wir, vermöge der *κοινωνία*, zum voraus erwarten dürfen, und dem die freiwillige Ausgleichung des Gegensatzes zwischen arm und reich entspricht, welche innerhalb der Gemeinde durch die theilnehmende und dienende Liebe zu Stande kam (2, 44 f.; 4, 32 ff.). Es lässt sich allerdings aus einigen Stellen, wie Gal. 2, 10 u. dgl. schliessen, dass die Mehrzahl der Gläubigen zu Jerusalem und wohl auch in anderen palästinischen Orten unbe-

mittelte Leute waren. Um so mehr hat es dann zu bedeuten, wenn dennoch keiner unter ihnen Mangel litt, *οὐδὲ ἐνδεής τις ὑπῆρχεν ἐν αὐτοῖς*, 4, 34.

## C. Gemeindeordnung und Gesellschaftsverfassung der Judenchristen.

Über diesen Gegenstand hat in neuerer Zeit zuerst Richard *Rothe* in seiner Schrift „Die Anfänge der christlichen Kirche und ihrer Verfassung“, 1. Bd., 1837, S. 141 ff., nach ihm *Ritschl*, Entstehung der altkatholischen Kirche 1857, zuletzt *Hatch*, Gesellschaftsverfassung der christl. Kirche im Altertum, übers. von A. *Harnack*, 1883, Licht verbreitet. Wir werden hier zu dem Anfang der apostolischen Geschichte zurückgewiesen. Als die Apostel mit Maria, der Mutter Jesu, und andern Frauen, sowie mit den Brüdern Jesu einmüthig im Gebet verharrten (Ap. Gesch. 1, 13 f.), war der Glaube an Jesum und die Hoffnung auf seine Verheissungen das Band, das sie innerlich vereinigte. Das Gebet war die erste und einfachste Lebensäusserung ihres Glaubens und Hoffens. Aber wir entdecken bereits, dass die Glaubensgemeinschaft sie sofort auch äusserlich zusammenhält; wir sehen, wie die innere Gemeinschaft sich offenbart und in die reale Welt heraustritt als äussere Genossenschaft. Diesen Übergang können wir in sprachlicher Beziehung gleichsam greifen in dem an obiger Stelle gebrauchten Wort: *ὁμοθυμαδὸν*, das überhaupt im Anfang der Apostelgeschichte öfters auf bezeichnende Weise sich wiederholt. Seiner Zusammensetzung nach bedeutet es: „einmüthig, einhellig“; es wird aber öfters in einer solchen Weise gebraucht, dass es so viel ist als: „zugleich“, oder: „miteinander“. Erstere Bedeutung gehört ganz dem inneren, sittlichen Gebiete an, letztere dem Raum und der äusseren Erscheinungswelt. Das Wort vereinigt aber beide Bedeutungen eben nur insofern in sich, als erstere die zweite nach sich zieht. Wir haben in diesem Wörtchen ein kleines Zeichen des Übergehens innerer Einheit und geistiger Gemeinschaft in äussere Verbindung und Genossenschaft.

Noch vor dem Pfingstfest treffen wir eine grössere Versammlung von mehr als hundert Gläubigen, in welcher Petrus das Wort führt, um zu erklären, dass an die Stelle des Judas aus Karioth ein neuer Apostel bestellt werden müsse. Es werden zwei Männer gewählt, die endgültige Bestimmung des künftigen Apostels aber mittels des Looses Gott anheim gestellt (1, 15 ff.).

Am Pfingstfest sehen wir alle Gläubigen in einem Hause beisammen. Sobald aber der Geist ausgegossen ist, und auf das Brausen des Windes eine Menge sich gesammelt hat, finden wir die Christen von vielen Leuten umgeben, welche Petrus sofort anredet. Dieser Bericht führt uns aus dem engeren Kreis der durch Gemeinschaft des Glaubens Verbundenen hinaus in die Öffentlichkeit, wo Gläubige und Ungläubige untereinander gemengt sind. Aber das Wort, das die Apostel verkündigen, wirkt durchdringend (2, 37). Viele folgen der Schlussermahnung, sich aus dem verkehrten Geschlecht retten zu lassen, und empfangen die Taufe. Gegen drei tausend Seelen werden an jenem Tage hinzugefügt (Vs. 41), nämlich den Gläubigen; denn Vs. 44 ist gesagt: „Alle Gläubigen aber waren beisammen". Auch hier wird wieder anschaulich, wie die innere Glaubensgemeinschaft sich durch äusseres Zusammenhalten bethätigt (Vs. 47). Nur würde, falls man bei der gewöhnlichen Lesart bleiben dürfte, insofern etwas Neues eintreten, als an die Stelle des früheren unbestimmten *προσετέϑησαν* (Vs. 41) jetzt ein Bestimmteres träte: *ὁ δὲ κύριος προσετίϑει τοὺς σωζομένους καϑ' ἡμέραν τῇ ἐκκλησίᾳ*, jedoch sind die Worte *τῇ ἐκκλησίᾳ* sicher nicht ächt und ursprünglich. Erst 5, 11 und von da an redet Lukas von der Gemeinde, welche Vs. 11 durch den Ausdruck *ὅλη ἡ ἐκκλησία* als ein geschlossenes Ganzes, als eine Gesamtpersönlichkeit erscheint. Dies setzt voraus, dass die bisher nur aus einzelnen Persönlichkeiten (*οἱ πιστεύοντες*) bestehende Anzahl bereits eine Einheit und Geschlossenheit gewonnen, also schon um einen Schritt weiter sich entwickelt hat. Zuerst sahen wir aus der rein innerlichen Gemeinschaft des Glaubens eine äussere Genossenschaft entspringen, die sich

durch das Zusammenhalten der innerlich Verbundenen in einem äusseren Akt, mit dem sie als Einheit handeln, offenbart. Die äussere Genossenschaft ist indes anfänglich noch eine unbestimmte, fliessende, formlose. Diese Entwicklungsstufe wird überwunden, indem sich die Genossenschaft zu einer Gemeinde, ἐκκλησία, constituirt.

Ein Kern der Genossenschaft, vom ersten Anfang an Mittelpunkt derselben, war in den Aposteln gegeben, deren Beruf es war durch ihr Zeugniss von Christo (*μάρτυρές μου* Ap. Gesch. 1, 8) die Kirche zu stiften und zu leiten[1]). Sie sind es, welche das erste öffentliche Zeugniss von Christo ablegen, in der Missionsrede des Petrus (2, 14 f.); eine neue Verkündigung Jesu vor dem Volke schliesst sich an die Heilung des Lahmen an (3, 12 ff.); Verantwortung und Zeugniss vor dem Sanhedrin war die weitere Folge. An die Unterweisung der Apostel halten sich die Neubekehrten (2, 42), aber auch die Wunderheilungen der Apostel waren thatkräftige Zeugnisse von Jesu als dem Heiland. Die Apostel stehen nicht nur mit ihrer Verkündigung Christi in Wort und That, sondern auch leitend und ordnend an der Spitze aller Gläubigen. Zu ihren Füssen legen Einzelne die Beträge nieder, welche sie aus verkauften Gütern gelöst und zur Unterstützung der Bedürftigen bestimmt haben (4, 34 u. 37; 5, 2).

Aber erst im Zusammenhang mit einer Begebenheit, die, eine erschütternde „That göttlicher Kirchenzucht" (*Thiersch*, Die Kirche im ap. Zeitalter), durch die Apostel vollzogen hervortrat, erscheint erstmals der einheitliche Begriff der Gemeinde (ὅλη ἡ ἐκκλησία 5, 11). Es scheint, als habe das Strafgericht Gottes durch die Apostel über zwei gleissnerische Glieder der Brüderschaft verhängt, dazu beigetragen, die Einheit der Gemeinde, ihre solidarische Zusammengehörigkeit, zum klaren Bewusstsein zu bringen.

Die Apostel treten als leitende Glieder auf. Dienende Glieder finden wir in den νεώτεροι oder νεανίσκοι, welche den

---

1) Vgl. *Ritschl*, Entstehung der altkath. Kirche, 2. Aufl., S. 372.

durch ein göttliches Strafgericht eines plötzlichen Todes gestorbenen Ananias, nachher seine Frau, bedecken, hinaustragen und beerdigen (5, 6. 10). Man hat in die Worte zu viel hineingelegt, wenn man annahm, diese νεώτεροι seien wohlbestallte Gemeindediener im Gegensatz zu den πρεσβύτεροι, den regierenden Gemeindeältesten, die eben damit bereits vorausgesetzt seien[1]). Vielmehr haben wir uns zu denken, dass die jüngeren Gemeindeglieder, ohne irgend eine Verpflichtung und Satzung, sich den in dem Gemeindeleben vorkommenden Handdiensten freiwillig unterzogen haben (*Neander* a. a. O. I. 46 ff., *Rothe*, 163, nebst Anm.)[2]). Das Verhältniss war noch ein ganz fliessendes, war noch nicht durch eine feste Kirchenordnung gebunden, sondern machte sich im Geiste der Freiheit von selbst. Wir finden überhaupt bis dahin noch kein bestimmtes verordnetes Amt in der Gemeinde, ausser dem der Apostel; dieses aber, von Christo selbst gestiftet, erscheint, wie gesagt, schon von Anfang als ein festes, in seiner Zwölfzahl geschlossenes, heiliges Amt (1, 17. 20. 22. 25).

Ein Fortschritt zu bestimmter Ordnung und Gliederung der Gemeinde ist, dass die Apostel, veranlasst durch die Klagen der Hellenisten über Zurücksetzung ihrer Wittwen bei der täglichen Fürsorge, die Wahl der sieben Männer einleiten (Ap. Gesch. 6, 1 ff.). Den Titel „Diaconen" vermeiden wir hier geflissentlich, einmal weil in den betreffenden Stellen der Apostelgeschichte dieser Name niemals vorkommt; die Gewählten heissen einfach die ἑπτά, die Sieben, im Gegensatz zu den Zwölfen (vgl. 6, 3. 5 f. 8; 8, 5. 26; 21, 8); — zum andern weil das neue Amt der Sache nach nicht ganz dem späteren Diaconat entsprach, vielmehr umfassender und bedeutender als das letztere Amt gewesen zu sein scheint. Das letztere erkennt

---

1) A. *Harnack*, Lehre der zwölf Apostel, 1884, S. 142. 147.

2) *Overkeck*, S. 70, erkennt richtig, dass νεώτεροι, schon wegen des damit wechselnden νεανίσκοι Vs. 10, nicht ein Amtsname sein könne. Dessen ungeachtet behauptet er, die Darstellung erwecke den Schein eines bestehenden Amtes, von welchem doch keine Spur sich erhalten habe. — So sehr ist er darauf erpicht, die geschichtliche Glaubwürdigkeit des Buches in das verdächtigste Licht zu stellen.

zwar *Neander* a. a. O. I. 53 f. an, dennoch dringt er darauf, dass das Amt der eigentliche Diaconat gewesen sei und auch den Namen geführt habe; so auch *Schaff*, 531 ff., wie es denn die seit *Cyprian*, Ep. 3, § 3 hergebrachte Voraussetzung ist, dass Ap. Gesch. 6 die Stiftung des Diaconats berichtet werde; so *Baumgarten*, Ap. Gesch. I. 117, *Baur*, Christenth., 2. Aufl., 260[1]). Die entgegengesetzte Ansicht, welcher wir beistimmen, ist schon vor Alters von sorgfältigen Forschern, wie *Vitringa de Synag. vet.* III, 2, 9, ed. 1729, p. 926, und dem berühmten Kirchenrechtslehrer *Just Henning Böhmer* aufgestellt worden, welcher letztere annahm, die Erwählten seien richtige Älteste gewesen; in neuerer Zeit haben besonders *Ritschl*, Altkath. K. 2. Aufl., 353 ff., *Stanley* a. a. O. S. 62 ff., *Lange* II, 74 f. 539 f. und andere der Sache Aufmerksamkeit geschenkt und wahrscheinlich gemacht, dass das Siebeneramt sowohl das Ältestenamt, als den späteren Diaconat in sich begriff, welche beide sich erst von ihm abgezweigt haben dürften. Sehr einleuchtend ist die häufig vorgetragene Vermuthung, dass die Apostel, während sie bisher der Armenpflege und Vertheilung der für das gemeine Beste übergebenen Beiträge sich selbst unterzogen, nach Umständen sich freiwilliger Mitglieder bedient haben mögen. Die Ungleichheiten und Unregelmässigkeiten, welche bei diesem formlosen Betrieb der Geschäfte vorkamen, erregten Unzufriedenheit; und die erhobenen Klagen liessen die Nothwendigkeit einer geordneten Geschäftsführung durch eigens dazu aufgestellte Beamte erkennen (s. *Rothe*, S. 163 ff. vgl. 146). Wir sehen an diesem Beispiel deutlich, dass die bestimmtere Ordnung, die festere Gliederung, überhaupt der innere Ausbau der Gesellschaftsverfassung nur auf Veranlassung der Umstände und eines gefühlten Bedürfnisses an die Stelle eines formloseren, fliessenden Zustandes trat, so dass die christliche Gemeindeverfassung nicht etwas Gemachtes, sondern etwas von innen heraus nach und nach Gewordenes und durch eine göttliche Nothwendigkeit Herbeigeführtes war. Hiebei ist der Vorgang der Apostel, wie

---

[1]) *Renan*, *Apôtres* 1867, S. 98, vgl. St. Paul 1869, S. 506.

*Baumgarten* a. a. O. I, 116 mit Recht bemerkt, von praktischer Wichtigkeit, sofern sie in einer besseren Ordnung ein wirkliches Bedürfniss und einen Fortschritt für die Gemeinde erkannten, und nicht etwa die Sache aus einseitiger Innerlichkeit geringschätzten.

Dies ist übrigens der einzige Fall, in welchem uns ein Blick in die Art und Weise der Entstehung eines christlichen Gemeindeamtes vergönnt ist. Ein anderes, schon in seiner ursprünglichen Stellung bedeutendes, durch spätere Entwicklung noch gewichtigeres Amt kommt in der Apostelgeschichte plötzlich zu Tage, ohne dass wir sehen, woher es stammt. Als der Prophet Agabus eine grosse allgemeine Hungersnoth geweissagt hatte, schickten die Gläubigen in Antiochia gesammelte Beiträge für die Brüder in Judäa durch Barnabas und Saulus an die Ältesten (*τοὺς πρεσβυτέρους* 11, 30 vgl. 27 ff.). Diese Ältesten sind, wie der bestimmte Artikel bezeugt, als ein bereits bekanntes Gemeindeamt erwähnt, ohne dass früher auch nur ein Wort von ihrer Einsetzung gesagt ist. Dessen ungeachtet ist möglich, dass, wie bei den sieben Männern, so auch bei den Ältesten irgend eine concrete Veranlassung zur Begründung des Amtes führte; gewiss aber ist, dass diesen Männern, wie den Sieben (c. 6), Verrichtungen übertragen wurden, die ursprünglich in den Händen der Apostel geruht hatten. Denn milde Gaben zum Besten der Bedürftigen unter den Gläubigen waren ursprünglich den Aposteln zur Verfügung gestellt, und von ihnen aus (durch Mittelspersonen) nach Bedürfniss zur Vertheilung gebracht worden (4, 35 f.; 5, 2). Andererseits ist nicht zu verkennen, dass die Ältesten hier eine Funktion verrichten, welche laut des Berichts 6, 1 ff offenbar den Sieben zustand, nämlich Annahme, Verwaltung und Verwendung von Gaben zum Besten der Nothleidenden. Die 11, 29 f. berichtete Thatsache spricht immerhin für die Annahme, dass das Amt der Siebenmänner identisch war mit dem Amt der Presbyter, oder wenigstens von Anfang letzteres mit in sich schloss.[1])

[1]) Vgl. *Ritschl*, Entst. der altkath. Kirche, S. 357 nebst Anm. Die Bemerkung S. 358, das Amt der Gemeindevorsteher sei nicht eine Abzweigung

Die Ältesten zu Jerusalem kommen C. 15 wieder vor, sofern die antiochenische Gemeinde wegen der Frage über die Heidenchristen den Paulus und einige andere nach Jerusalem sendet „zu den Aposteln und Ältesten" (Vs. 2). Nächst den Aposteln sind es in der That die Ältesten, welche mit der Gemeinde die Abgeordneten empfangen, zum Behuf der Verhandlungen zusammentreten, endlich Beschluss fassen; wie denn das Schreiben, das den Beschluss mittheilt, im Namen der Apostel, der Ältesten und der Gemeinde verfasst wird (Vs. 4. 6. 22). Kurz, es zeigt sich, dass die Ältesten als Vertreter und Leiter der Gemeinde zu betrachten sind. Bei seinem letzten Besuch in Jerusalem geht Paulus zu Jakobus, und hier finden sich sodann alle Ältesten ein (21, 18 ff.).

Um von der Stellung und dem eigentlichen Beruf der Ältesten ein genaueres Bild zu bekommen, als die Apostelgeschichte für sich allein gewährt, hat man die jüdische Synagogenverfassung zu Rathe gezogen, von welcher namentlich *Vitringa* (*De Synag. vet. Libri III*, 1696) zu beweisen gesucht hat, dass sie vollständig und bis in's Einzelne hinein der christlichen Gemeindeverfassung als Muster und Vorbild gedient habe. Nun hatte die jüdische Synagoge ebenfalls זְקֵנִים zu ihren Vorstehern, eine Behörde von Gemeindeältesten, welche nicht mit Unterricht, Lehre, religiösen Vorträgen, sondern mit der Ordnung und Leitung der Gemeinde zu thun hatten. Es liegt deshalb nahe anzunehmen, dass auch die Ältesten der christlichen Gemeinden, zunächst der in Jerusalem, nur mit Ordnung und Leitung der Gemeindeangelegenheiten, nicht aber mit Gottesdienst und Lehre zu thun hatten, zumal das erste Auftreten der Ältesten zu Jerusalem (Ap. Gesch. 11, 30) eben auf zeitliche Güter und

---

apostolischer Befugnisse, erscheint uns nicht durchschlagend begründet. — Die Vermuthung dürfte nicht allzuferne liegen, dass Lukas bei seinem Bericht über die Bestellung der Sieben, c. 6, anderen Quellen resp. Gewährsmännern folgte, als bei der Erzählung von der Sammlung in Antiochia und der Übersendung des Ertrags derselben nach Jerusalem. Bei dieser Annahme erscheint dann die Erwähnung von „Ältesten", ohne Bezug auf die früher erzählte Wahl der Sieben leichter erklärlich.

Vermögenssachen sich bezieht.[1]) Hingegen Ap. Gesch. 15, 2. 4. 22 f. treten die Ältesten der Muttergemeinde, nächst den Aposteln, zugleich als entscheidende Behörde in einer die Lehre betreffenden Frage auf. Ferner in dem zweifellos an judenchristliche Gemeinden gerichteten Brief Jakobi werden (5, 14) den Gemeindeältesten Verrichtungen bei Kranken zugeschrieben, die einen so zu sagen seelsorgerlichen Charakter und einen Zusammenhang mit dem Gottesdienst deutlich an sich tragen. Dass die Ältesten der judenchristlichen Gemeinden auch mit der Lehre zu thun hatten, beweist namentlich der Brief an die Hebräer, welcher die *ἡγούμενοι* oder Gemeindevorsteher sowohl der älteren als der damaligen Zeit, (13, 7. 17. 24) unverkennbar zugleich als Seelsorger und Lehrer bezeichnet (vgl. *Bleek* Comm. II. 2).

Merkwürdig ist die Stellung des Jakobus in der Gemeinde zu Jerusalem. Als Petrus, aus dem Gefängniss befreit, die Stadt verlassen wollte, gab er den Jüngern, die er im Hause der Mutter des Johannes Marcus traf, den Auftrag: *ἀπαγγείλατε Ἰακώβῳ καὶ τοῖς ἀδελφοῖς ταῦτα* (Ap. Gesch. 12, 17). So wie Jakobus hier ausgezeichnet wird, müssen wir ihn, wo nicht für die Hauptperson, so doch für einen der hervorragendsten Männer in der Gemeinde halten. Es ist nur ein ganz beiläufiges Zeichen von der grossen Bedeutung dieses Mannes, welches in dieser Stelle zu Tage kommt. Hiemit stimmt ferner der Bericht überein, welcher uns den Jakobus und das Ansehen, dessen er genoss, anschaulich vorführt (C. 15). Nach mehreren Vorträgen anderer Sprecher tritt zuletzt Jakobus auf; seine Rede, die in einem bestimmten Antrag gipfelt, schlägt durch, und führt die Entscheidung herbei, ohne dass er deshalb mit *Holtzmann*, in Hilgenfeld's Zeitschrift 1880 S. 200, als Präsident des Concils gedacht werden muss. Wir sehen, dass er eine Persönlichkeit von ungemeinem Gewicht und Einfluss innerhalb der Gemeinde war. Eine bestimmte amtliche Stellung desselben lässt sich

[1]) Vgl. *Hatch*, die Gesellschaftsverfassung der chr. Kirche im Altertum. Übers. v. *A. Harnack*, 1883. III. Vorlesung, bes. S. 54 ff.

aus diesem Abschnitt eben so wenig, als aus der früheren Stelle, unmittelbar entnehmen; wohl aber ergibt sich ein solches an dem letzten Ort, wo Jakobus in der Apostelgeschichte auftritt (21, 18 ff.). Denn der Umstand, dass Paulus am Tage nach seiner Ankunft in Jerusalem sich zu Jakobus begibt, bei welchem alle Ältesten sich einfinden, um den Bericht des Paulus über seine Heidenmission zu vernehmen, lässt den Jakobus sichtlich als den amtlichen Mittelpunkt der Gemeinde, gewissermassen als das Haupt der Ältesten erscheinen. Wir bemerkten schon früher, dass, nach dem was vorliegt, damals kein Apostel mehr in Jerusalem war; Jakobus aber, der Bruder des Herrn, vertritt gewissermassen ihre Stelle, und steht mit fast apostolischer Würde als Leiter der Gemeinde da. Weder in diesen drei Stellen, noch Gal. 1, 19; 2, 9, wo Paulus ihn erwähnt, ist die amtliche Stellung, die er einnahm, ausdrücklich bezeichnet; und wenn die Kirchenväter, von dem alexandrinischen Clemens an, ihn im eigentlichen Sinne „Bischof" nennen, so lässt sich dies aus dem Neuen Testamente nicht bestätigen. Ist doch (worauf *Rothe* a. a. O. 263 ff. mit Recht aufmerksam gemacht hat) die Art, wie der älteste Berichterstatter nach dem Neuen Testamente, *Hegesippus*, von der Stellung des Jakobus spricht, noch eine sehr umsichtige und besonnene. Er sagt: Διαδέχεται δὲ τὴν ἐκκλησίαν μετὰ τῶν ἀποστόλων ὁ ἀδελφὸς τοῦ κυρίου Ἰάκωβος (*Eusebius*, Kirchengesch. II. 23 § 4). Hegesippus hat sich wohl gehütet, den Jakobus ausdrücklich „Bischof" zu nennen; ausserdem lässt er ihn die Leitung der Gemeinde zu Jerusalem mit den Aposteln theilen.[1]) Es ist also in der Gemeinde zu Jerusalem während unseres Zeitraums ein höheres einheitliches Amt über dem der Ältesten (ein bischöfliches Amt im späteren Sinn) abgesehen von der Apostelwürde, durch geschichtliche Zeugnisse nicht nachweisbar, wenigstens nicht als ein planmässig bestelltes, von der Person unabhängiges Amt. Ein überwiegend massgebender Einfluss auf die Leitung der Gemeinde fand zwar

1) Von dieser, und nicht von der „Gesamtgemeinde oder der Kirche", wie *Ritschl*, altkath. Kirche S. 416 es deutet, glauben wir ἐκκλησία in den Worten des Hegesippus verstehen zu müssen.

bei Jakobus, dem Bruder des Herrn, thatsächlich statt; aber, so viel wir sehen, nicht durch amtliche Bestellung übertragen, sondern lediglich durch die Persönlichkeit bedingt. Hierin stimmen wir mit *Ritschl*, S. 417 f., überein. Von dem hohen Ansehen, in welchem Jakobus noch Jahrhunderte lang stand, zeugt der Umstand, dass noch zu Eusebius Zeit der „apostolische Stuhl" des Jakobus, als ehrwürdiges Denkmal aus der apostolischen Zeit, in Jerusalem aufbewahrt und gezeigt wurde, s. *Euseb.* K. Gesch. VII, 19. vgl. c. 32 § 29.

Haben wir uns bisher auf die Gemeinde zu Jerusalem beschränkt, weil sie der Zeit nach die erste, das Muster und der Vorort unter den übrigen Gemeinden war, so ist es jetzt an der Zeit, das Weichbild der heiligen Stadt zu überschreiten. Schon das erste Heraustreten der Apostel aus dem engen Kreise brüderlicher Gemeinschaft der Gläubigen in die Öffentlichkeit, am Pfingstfest, hatte aller Wahrscheinlichkeit nach, die Folge, dass auch ausser Jerusalem, sogar ausserhalb Palästina's, einzelne Gläubige anzutreffen waren, sofern unter den an jenem Tage Hinzugefügten (2, 41) ohne Zweifel auch Festgäste aus der Διασπορὰ sich befanden s. oben S. 27. Aber schon vor dieser Zeit gab es ja von der persönlichen Thätigkeit Jesu her, nicht nur in Judäa sondern hauptsächlich auch in Galiläa und selbst in Samaria (Joh. 4, 41 ff.) solche, die an Jesum als den Christ glaubten. Das waren jedoch, wenn auch nicht gerade wenige, doch nur einzelne, und erst nachdem in Jerusalem die innere Glaubensgemeinschaft der Jünger angefangen hatte sich als Gemeinde zu befestigen, bildeten sich von Jerusalem aus auch auf dem Lande Vereine von Gläubigen, und zwar, so viel wir aus der Apostelgeschichte ersehen, zuerst aus Anlass der nach dem Märtyrertod des Stephanus ausgebrochenen Verfolgung, in Folge deren die Gläubigen, ausser den Aposteln, sich von Jerusalem entfernten und in die Landschaften Judäa und Samaria, ja bis nach Phönicien, Cypern und Antiochien hin zerstreuten (8, 1; 11, 19). Die Zersprengten nämlich gingen von Ort zu Ort, indem sie das Wort des Evangeliums verkündigten (Vs. 7). So kam Philippus nach Samaria, und es entstand ein Verein

von Gläubigen daselbst, ebenso in anderen Städten und Dörfern, wohin zersprengte Christen gekommen waren. Da und dort traf ihre Verkündigung des Evangeliums von Jesu, dem Messias, auf empfängliche Gemüter, denn wir finden (ohne zuvor etwas über die Verbreitung des Evangeliums dahin gehört zu haben) z. B. in Damascus (9, 10. 25) Gläubige, welche *οἱ μαθηταὶ* genannt werden und damit als eine Einheit bezeichnet scheinen; ferner in Lydda „Heilige, welche daselbst wohnten" (9, 32), in der umliegenden Ebene Saron „Leute, welche zu dem Herrn sich bekehrt hatten" (9, 35). Von Joppe aus, das an der Grenze jener Ebene liegt, schicken die „Jünger", die daselbst wohnten, zwei Abgeordnete nach Lydda zu Petrus, um ihn zu einem Besuch einzuladen (9, 38). Endlich ist zusammenfassend von Christengemeinden in ganz Judäa, Galiläa und Samaria die Rede 9, 31; wie denn auch Paulus im Galaterbrief Christengemeinden in Judäa in der Mehrzahl erwähnt, und zwar in Bezug auf den Zeitraum bald nach seiner Bekehrung (Gal. 1, 22: *αἱ ἐκκλησίαι τῆς Ἰουδαίας αἱ ἐν Χριστῷ* vgl. I Thess. 2, 14: *αἱ ἐκκλησίαι τοῦ θεοῦ αἱ οὖσαι ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*).

Auf Grund dieser Nachrichten dürfen wir die Thatsache constatiren, dass während des apostolischen Zeitalters in ganz Palästina sowie in den umliegenden Ländern Häuflein von Gläubigen aus den Juden nach und nach entstanden sind, welche ebenso wie die Jünger zu Jerusalem vermöge der inneren Gemeinschaft des Glaubens, der Liebe und der Christenhoffnung, sich auch äusserlich zusammen schlossen, und aus dem formlosen, fliessenden Zustand zufälliger, äusserer Gemeinschaft zu der Stufe fester Gemeindebildung und genossenschaftlicher Verfassung um so leichter fortschritten, als sie an der schon geraume Zeit bestehenden Gemeinde zu Jerusalem ein Vorbild hatten. Wir können sogar annehmen, dass im Verlauf des apostolischen Zeitalters am Ende kein einzelner Gläubiger mehr vorhanden war, der nicht einer bestimmten Christengemeinde angehört hätte (*Rothe* a. a. O. 279). Die Christen bildeten geschlossene Gemeinden; wenn wir auch in der Apostelge-

schichte selbst keine ausdrückliche Bestätigung dafür finden, so haben wir doch vermöge der Natur der Sache Grund vorauszusetzen, dass die Gemeinden in die Länge auch nicht ohne feste Gliederung und geordnete Ämter, namentlich nicht ohne Älteste, zur Verwaltung und Leitung der Vereine, bestehen konnten.

Das waren jedoch nur einzelne Christengemeinden, als selbständige Genossenschaften von Gläubigen. Wir haben aber noch nicht die christliche Kirche im eigentlichen Sinn des Worts, als eine die einzelnen Gemeinden umfassende geschlossene Einheit des Ganzen. Es fragt sich: Bestanden die Judenchristlichen Gemeinden Palästina's und der Nachbarländer nur als einzelne Gemeinden (independentistisch) je für sich? Oder waren sie schon in diesem Zeitraum zu einer Einheit unter einander in der Art zusammengeschlossen, dass sie mittels einer bestimmten Verbindungsform organisch unter sich verknüpft waren? Diese Frage verneint *Rothe* (278 ff.), ausgehend von dem allgemeinen Gesetz organischer Entwickelung, wonach dieselbe in einem Verlauf mehrerer Stufen erfolgt, die zwar ein stetiges Ganzes bilden, aber doch als verschiedene sich bestimmt gegen einander abheben. Solche sich von einander abscheidende Entwickelungsstufen seien aber die Gestaltung einzelner Christengemeinden und die Bildung eines sie zur Einheit verknüpfenden Bandes. Beide Vorgänge — behauptet er — mussten zeitlich aus einander fallen. So lange die Verbindung der Gläubigen zu Gemeinden noch im Werden war und die Gestalt der Gemeindeverfassung sich erst zu befestigen hatte, so lange konnte die Arbeit des christlichen Gemeinschaftstriebes noch nicht auf die Errichtung einer alle einzelnen Gemeinden verknüpfenden weiteren Gesellschaftsform gerichtet sein. Das Ergebniss seiner Untersuchung über diesen Gegenstand ist der gedoppelte Satz: Erstens, das Bedürfniss einer äusseren Einheit aller Christengemeinden machte sich immer kräftiger geltend, zugleich bildete sich die Vorstellung einer solchen klarer aus: es kamen sogar einige vorläufige Surrogate eines kirchlichen Verbandes als Ansätze künftiger Bildungen zum Vorschein.

Zweitens, negativ: ein bestimmt organisirter kirchlicher Verband der einzelnen Gemeinden, mithin eine christliche Kirche, als äussere Einheit, bestand innerhalb des apostolischen Zeitalters in der Wirklichkeit noch nicht (*Rothe*, S. 281 f.; 301 ff.; 310). Als bloses Surrogat nämlich für den kirchlichen Gesamtverband, keineswegs selbst als solchen Verband betrachtet *Rothe* die Leitung durch die Apostel und das Institut apostolischer Delegaten (*συνεργοί*), wie Timotheus, Titus u. A., namentlich sofern die Verbindung durch die Apostel eine ganz und gar formlose und zufällige, und eine durchaus persönliche und vorübergehende gewesen sei.

Die scharfe Unterscheidung zwischen den Begriffen: Gemeinde und Kirche, Gemeindeverfassung und Kirchenverfassung, ist ein Verdienst *Rothe*'s, welcher die kirchengeschichtliche Einsicht dadurch gefördert hat. Was aber den obigen Beweis betrifft, so ist die Richtigkeit jenes angeblichen Entwicklungsgesetzes in Frage zu stellen. Man hat vielfach, auf Grund unvollständiger Induction und ungenügender Beobachtung des Einzelnen, allgemeine Gesetze aufgestellt, deren Anwendung irre führen musste; und es scheint in der That, der geistreiche Gelehrte hat bei diesem Gesetz die eine der zwei darin befassten Seiten der Entwicklung, nämlich die Verschiedenheit, welche sich im zeitlichen Auseinanderliegen offenbart, der Einheit gegenüber, einseitig in's Auge gefasst. Wenigstens zeigt die Erfahrung, dass in der Wirklichkeit die Entwicklungsstufen keineswegs immer zeitlich aus einander liegen, wie es hier im Begriff aufgefasst ist. Vielmehr arbeitet oft die Geschichte, während sie anscheinend mit einer untergeordneten Aufgabe beschäftigt ist, im Stillen schon einem höheren Ziel entgegen. Doch wir treten aus dem Gebiet allgemeiner Begriffe auf das Feld der wirklichen Geschichte hinüber, um zuzusehen, was wir von wirklicher Einheit der Christengemeinden, zunächst der judenchristlichen, im Neuen Testamente finden. Kaum ist die erste Gemeinde ausserhalb Jerusalems gegründet, nämlich in Samaria, — und das Häuflein neuer Gläubigen ist noch nicht einmal als wirklich gegliederte Gemeinde zu betrachten, — so thun schon die

Apostel einen Schritt in Beziehung auf sie: „Da die Apostel in Jerusalem hörten, dass Samaria das Wort Gottes angenommen habe, so sandten sie den Petrus und Johannes zu ihnen. Als diese hinab kamen, beteten sie für dieselben, damit sie den Heiligen Geist empfingen, — dann legten sie ihnen die Hände auf, und sie empfingen den Heiligen Geist; — die Apostel nun, nachdem sie das Wort des Herrn bezeugt und geredet hatten, kehrten zurück nach Jerusalem" (Ap. Gesch. 8, 14 f., 17. 25). Was hat das zu bedeuten? Hatte die Abordnung der beiden Apostel ihren Zweck blos in der Förderung der Neubekehrten als Einzelner, oder zugleich in der Ergänzung dessen, was in Samaria zum Bestand einer christlichen Gemeinschaft noch fehlte? — Die Mittheilung des Geistes durch Gebet und Handauflegung scheint für das Erstere zu sprechen. Dagegen ist in der Motivirung dieser Reise der Apostel keine Spur davon zu entdecken, dass die Erkenntniss eines Mangels an den Neubekehrten die Apostel zu jenem Entschluss bestimmt hätte; denn sie hören nur, dass Samaria das Wort Gottes angenommen hat (nicht aber, dass an der Bekehrung der Samariter noch ein Mangel hafte), und senden sofort die Beiden aus ihrer Mitte dahin ab. Und diese halten es für eine Hauptaufgabe ihrer Sendung, unter den Gläubigen zu Samaria „das Wort des Herrn zu bezeugen und zu reden" (Vs. 25). Nun müssen wir einestheils uns erinnern, dass „die Unterweisung der Apostel" (vgl. 2, 42) der geistige Mittelpunkt der Gemeinschaft der Gläubigen unter einander war, anderntheils aber bedenken, dass die Apostel durch Absendung Zweier aus ihrem Kreis mit der That beweisen, dass sie in ebenso nahe Beziehung zu den auswärtigen Christengemeinden treten wollen, wie zu der Gemeinde in Jerusalem, während der Erfolg zeigte, dass sie wirklich „die Vermittler des christlichen Lebens für alle Christengemeinden und mithin in allen religiösen Angelegenheiten die letzte und vollgültige Auktorität sind" (*Rothe*, 303, *Baumgarten*, Apostelgesch. I. 170 ff.).

Später hören wir, dass zu einer Zeit, als die Gemeinden in Judäa, Galiläa und Samaria Frieden hatten, äusserlich zu-

nahmen und innerlich sich erbauten und in der Furcht des Herrn fortschritten, Petrus bei allen umherreiste (διερχόμενον διὰ πάντων), wobei er namentlich nach Lydda und Joppe und von dort aus nach Cäsarea kam (9, 31 ff.). Es ist ein moderner Ausdruck, wird aber in der Sache selbst nicht weit fehlen, wenn *Neander* dies eine Visitationsreise nennt (Pflanz. I. 117). Nur dürfen wir den Zweck dieser Rundreise nicht auf ein bloses Beaufsichtigen und Untersuchen des Thatbestandes beschränken, sondern müssen denselben so auffassen, dass der Apostel die Jünger in Erkenntniss und Glauben befestigen, ihre brüderliche Gemeinschaft unter einander und mit allen übrigen Gemeinden fördern, auch wohl in Sachen der äusseren Gemeinschaft sie mit Rath und That unterstützen wollte (vgl. *Hess*, Gesch. u. Schriften der Apost. I. 237 f.). Aus den bisher angeführten Thatsachen ergibt sich bereits, dass die Apostel, so lange sie in Jerusalem ihren festen Aufenthalt hatten, ihre Wirksamkeit keineswegs auf die Muttergemeinde beschränkten, vielmehr, so bald es auswärts Christengemeinden gab, sich derselben ebenso annahmen, wie der Gläubigen in Jerusalem; sie behielten alle im Auge, um sie im geistlichen Leben nach verschiedenen Seiten zu fördern. Sie bildeten ihren lebendigen Mittelpunkt, so zwar, dass nicht etwa dem Einen diese, dem Andern jene Gemeinde zugewiesen wurde, sondern so, dass sämtliche Apostel die leitende Gewalt über das Ganze gemeinschaftlich führten. Der letztere Umstand erhellt deutlich aus 8, 14, demnach wird auch 9, 32 in gleicher Weise zu verstehen sein. Schon der Umstand, dass alle Vereine von Christen in Palästina und den Nachbarländern, als Gemeinden, von Jerusalem, dem Sitz der ersten Gemeinde, ausgingen, dass also die übrigen Gemeinden gleichsam die Tochtergemeinden, Colonieen der Urgemeinde waren, brachte nicht nur eine gewisse Abhängigkeit derselben von der Muttergemeinde mit sich, sondern begründete auch eine gegenseitige Verbindung der einzelnen Gemeinden unter einander, welche zwar nicht grundgesetzlich festgestellt, nicht buchstäblich ausgesprochen, nicht anstaltlich geordnet war, aber doch als ein wirklicher Verband im realen

Leben bestand. Endlich machen wir noch auf eine Stelle aufmerksam, welche *Rothe* mit Recht betont hat, nämlich 9, 31: 'Η μὲν οὖν ἐκκλησία καθ' ὅλης τῆς Ἰουδαίας καὶ Γαλιλαίας καὶ Σαμαρείας εἶχεν εἰρήνην. Hier sind die verschiedenen Christengemeinden der drei Landestheile Palästina's durch ἡ ἐκκλησία im Singular, (welches die unzweifelhaft richtige durch die 4 ältesten Uncialhandschriften, und die meisten orientalischen Übersetzungen, nebst der Vulgata, beglaubigte Lesart und der Lesart, die den Plural αἱ — ἐκκλησίαι hat, unbedingt vorzuziehen ist) als ein Ganzes bezeichnet. Die Stelle beweist wenigstens so viel, dass der Geschichtsschreiber die vielen einzelnen Christengemeinden als zusammen gehörig, als eine wirkliche Einheit betrachtet, wobei wir jedoch mit *Rothe* die Auffassung des Schriftstellers und die Wirklichkeit zu unterscheiden haben; denn „damit, dass man die einzelnen Christengemeinden mit dem Gedanken zur einheitlichen Gesamtheit einer Kirche zusammenfasste, waren sie nicht auch schon in der Wirklichkeit vereinigt, d. h. eine Kirche". Wir müssen hauptsächlich bei demjenigen Verband der einzelnen Gemeinden unter einander stehen bleiben, welcher durch das Ansehen der Muttergemeinde zu Jerusalem und in erster Linie durch die leitende Stellung der Apostel bedingt ist. Das letztere Verhältniss betrachtet *Rothe*, wie gesagt, als ein bloses Surrogat, nicht aber als einen wirklichen Gesamtverband, und zwar darum, weil das Verhältniss erstens formlos und zufällig, zweitens rein persönlich und vorübergehend gewesen sei. Allein für zufällig darf man das Verhältniss nicht schon aus dem Grunde erklären, weil sich diese Verbindung ganz ohne Berechnung wie von selbst, gemacht hat; gibt doch *Rothe* selber zu, dass sie rein aus der Natur der Sache und aus den Bedürfnissen der Gemeinde heraus, d. h. also nicht zufällig oder willkürlich, sondern mit einer inneren Nothwendigkeit entsprungen sei. Formlos war das Verhältniss insofern allerdings, als es nicht gesetzlich geregelt, nicht verfassungsmässig bestimmt war, vielmehr dem Walten des Geistes und der menschlichen Freiheit Vieles dabei überlassen blieb. Wenn andererseits die Verbindung der Gemeinden

zu einem Ganzen durch die Apostel, als an Persönlichkeiten geknüpft, für prekär und vorübergehend erklärt wird, so ist zwar vollkommen einzuräumen, dass die Apostel die Gesamtleitung nicht kraft eines, abgesehen von ihrer Person an und für sich bestehenden, für die Leitung der Gesamtheit eigens gestifteten Amtes, führten. Sie handelten im Gegentheil kraft einer ihnen persönlich vom Herrn ertheilten Auktorität, welche älter war als Alles, was Verfassung der äusseren Christengemeinschaft heisst. Allein es ist doch auch Etwas, dass die Apostel von Christo berufen, zur Grundlage seiner Gemeinde Matth. 16, 18 bestimmt und bevollmächtigt waren, dass es eine *διακονία καὶ ἀποστολή* und einen *κλῆρος τῆς διακονίας ταύτης* gab (Apostelgesch. 1, 17 u. 25), ehe Gemeinden von Gläubigen vorhanden waren. Die Kirche Christi ist von oben nach unten gewachsen; der Herr hat die Apostel erwählt, nicht sie ihn, er hat sie gesetzt (Joh. 15, 16). Aus dem Apostolat sind alle übrigen Ämter erwachsen, und die Urgemeinde zu Jerusalem war ursprünglich nicht etwa „eine" Gemeinde, sondern „die" Gemeinde; d. h. die Gemeinde zu Jerusalem stellte sich ursprünglich als die Kirche dar. Wir haben früher gesehen, dass den Sieben in Jerusalem Verrichtungen übertragen wurden, welche ursprünglich den Aposteln selbst eigneten. Nachher fanden wir die Leitung und Verwaltung der einzelnen Gemeinde Ältesten anvertraut: eine Aufgabe, welche früher ebenfalls in den Händen der Apostel geruht hatte, in Folge des Bedürfnisses aber von dem apostolischen Beruf abgelöst wurde. Noch aber stand die gesamte Oberleitung der Gemeinden den Aposteln zu, die später ebenfalls, theils durch Aufstellung von *συνεργοί* („Delegaten"), theils nach dem Tode der Apostel auf anderem Wege, durch den Episcopat u. s. w., zu einem selbständigen Amt sich ausbildete. So war denn das Apostelcollegium das von dem Herrn selbst gestiftete, im Anfang alleinige Organ der christlichen Gemeinschaft. Aus diesem einen Organ entwickelten sich im Laufe der Zeit, aus Anlass fühlbar gewordener Bedürfnisse, nach und nach andere, beziehungsweise selbständige Organe, auf welche sodann Verrichtungen, die Anfangs den

Aposteln zukamen, übergingen, so dass das Ganze nach einiger Zeit reich in sich gegliedert da stand.[1]) Was aber insbesondere den Gesamtverband der Kirche betrifft, so müssen wir uns, wie *Niedner* gegen *Rothe* mit Recht bemerkt (Kirchengesch. 152, Anm. 1), vor dem Irrtum hüten, „dass einheitliches Handeln kein Ersatz sei für einheitliche Formen“. So lange die Apostel das Ganze leiteten, bestand allerdings nicht ein sachlicher Verband, in gewissen Ämtern und Stellen, Einrichtungen und Formen bestehend, wohl aber ein lebendiger und persönlicher, aber darum nicht unwirklicher und erst zukünftiger Einheitspunkt und Zusammenhalt für die einzelnen Gemeinden. Später wurde nur das bisher in persönlichem Ansehen und Handeln Vorhandengewesene in Ämtern und Institutionen verkörpert und als sachlicher Verband festgehalten. Auch hier waltet das Gesetz, dass innen im Geiste und in der Persönlichkeit die schaffende Gewalt lebet, und dass von innen heraus das Äussere sich erzeugt und bildet.

Haben wir bisher unser Augenmerk nur auf die eine, die specifisch christliche Seite der Gemeindeverfassung gerichtet, so dürfen wir darüber nicht die andere Seite übersehen. Wir müssen die Thatsache festhalten, dass die Gemeinden der Gläubigen aus den Juden, als Gesellschaften, nicht ein völlig selbständiges Dasein hatten, vielmehr sich an die jüdisch-theokratische Gemeinschaft anlehnten (vgl. *Rothe*, S. 142 ff., 280 f.). Die Gläubigen lebten im Schosse der letzteren, und waren ursprünglich in gesellschaftlicher Hinsicht weiter nichts, als ein, innerhalb des Volks Gottes bestehender, engerer Verein gleichgesinnter Israëliten, die in Jesu von Nazareth den Messias sahen und verehrten. Ungeachtet sie unter sich innig verbunden waren, blieben sie doch, nach wie vor, Mitglieder der staatlich-religiösen Volksgemeinde Israëls. Sie waren gewissermassen nur eine Partei, eine Sekte (*αἵρεσις* A. G. 24, 5; 28, 22) innerhalb der allgemeinen und gegen allerlei Mannigfaltigkeit

1) Vgl. *Löhe* Aphorismen über die neutestam. Ämter, S. 14 und 87. *Schaff* a. a. O. 507, 511.

und Verschiedenheit duldsamen Volksgemeinde Israëls, mit der sie in äusserem und innerem Lebenszusammenhang zu bleiben gedachten; denn weil sie überzeugt waren, dass Israël das Volk Gottes und seine theokratische Verfassung eine göttliche Einsetzung sei, so konnten sie vorerst auf den Gedanken gar nicht kommen, sich von dieser loszusagen; ein solches Unterfangen musste ihnen vielmehr als Sünde und Abfall von Gott erscheinen. — Allerdings stellt sich uns, von dem Standpunkt der späteren Zeit aus, die Sache ganz anders dar, als auf dem Standpunkt der ersten Gläubigen. Wir sehen in der engeren Verbindung der Gläubigen unter einander, wie sie einmüthig unter sich zusammen halten, das eigentümlich Christliche, das geschichtlich Bedeutende, Neue und Zukunftsvolle, den eigentlichen Kern; hingegen in ihrem Zusammenhang mit der alttestamentlichen Theokratie die Schale, die über kurz oder lang durchbrochen und abgelöst werden musste. Ihre Verbindung unter einander, mit den durch innere Bildungskraft, nach Massgabe der Bedürfnisse, nach und nach hervorwachsenden Organen, Formen, Ämtern und Ordnungen, erkennen wir als den Keim der werdenden christlichen Kirche. So sehen wir die Sache an aus der Ferne, oder, wenn man will, von einer Höhe aus, welche einen freien Überblick über den Gang der Dinge gewährt. Hingegen jene Christen selbst, aus unmittelbarer Nähe die Sache anschauend und persönlich betheiligt, hielten die Verbindung mit der alten Theokratie für die Hauptsache, für das Heiligste, für das Bleibende und Zukunftsvolle; ihre nähere Verbindung unter einander aber nur für etwas Vergängliches, für einen vorläufigen Zwischenzustand, für ein Mittel zu dem Zweck, dass das ganze Volk Israël in die neue Theokratie des Messias Jesus eintrete und eben damit die Gemeinde Jesu zum Reich Israëls werde, vgl. Ap. Gesch. 1, 6. Erst die Spannung, die Feindseligkeit, welche von Seiten der alten Theokratie und des israëlitischen Volks gegen die Gläubigen immer stärker hervortrat, liess die Sache anders ansehen, und führte in der That dazu, dass man die Lösung des Verbandes mit der theokratischen Volksgemeinde anfangs nur als möglich,

dann als wünschenswerth, endlich als nothwendig betrachten lernte. Dadurch wurden die Gemüter auf das endliche Eintreten des wirklichen Bruchs mit dem Judentum vorbereitet. Diese Schritte in Hinsicht der gesellschaftlichen Stellung der christlichen Kirche gingen Hand in Hand mit der Ausbildung des eigentümlich christlichen Bewusstseins und dem Sieg desselben über das jüdische Element in der christlichen Frömmigkeit. In den hier gezeichneten Entwicklungsprocess greift namentlich der Hebräerbrief ein, vorausgesetzt, dass er in der That an palästinische Judenchristen gerichtet ist. Er lässt uns in eine Krisis hineinblicken. Die Leser sind sich bewusst, dem Volk Israël, und der alttestamentlichen Theokratie anzugehören, wollen aber dessen ungeachtet Christen sein. Sie stehen jedoch in der That in Gefahr, sich von der Christenheit abzulösen, von Christo selbst abtrünnig zu werden und in völligen Rückfall zum Judentum zu gerathen. Davor warnt dieselben der Verfasser, und stellt ihnen deshalb die Erhabenheit des neuen Bundes über den alten und den unendlichen Vorzug der Person Christi vor die Seele.

## II. KAPITEL.

### *Die Heidenchristen und die gemischten Gemeinden.*

Die Überschrift dieses Kapitels will nebenbei Einsprache erheben gegen die Vorstellung, als ob in diesem Zeitraum, den rein judenchristlichen Gemeinden gegenüber, rein heidenchristliche als eine Gruppe für sich bestanden hätten. Die urkundlichen Zeugnisse lassen uns vielmehr erkennen, dass in den Ländern ausserhalb Palästina's in der Regel nur gemischte Gemeinden sich gebildet haben, so dass christliche Genossenschaften, welche ausschliesslich nur aus bekehrten Heiden bestanden hätten, in der ersten Zeit nur als Ausnahmen gelten können. Es war das eine Verschmelzung der verschiedenen Bestandtheile, jedoch meist mit einem Vorherrschen des heidenchristlichen Elements, während wir uns in Palästina selbst und in einigen benachbarten Landschaften anfänglich rein judenchrist-

liche Gemeinden als Regel zu denken haben. Um übrigens bei den ersten Anfängen und kleinsten Keimen des Heidenchristentums anzuheben, müssen wir auf die Gemeinde zu Jerusalem zurück gehen; denn diese war die Muttergemeinde, nicht nur des Judenchristentums, sondern der ganzen Christenheit.

Das Gesetz der Stetigkeit und Allmählichkeit, welches die Menschengeschichte und überhaupt alles Werden beherrscht, bringt es mit sich, dass alles Neue, Selbständige, Bedeutende, was in der Geschichte hervortritt, innerhalb des Bestehenden angebahnt und vorbereitet werden muss. Und zwar ist immer das Grösste in der Geschichte auf die stillste und unscheinbarste Art vorbereitet worden. Dieses Gesetz hat auch über dem Werden der Heidenkirche gewaltet. Je mehr Auffallendes, sogar Anstössiges für die Juden in der Einverleibung von Heiden in das Reich Gottes und die Gemeinde des Messias liegen musste, desto sanfter und allmählicher war der Gang, in welchem Gott durch allerlei andeutende und vorbereitende Schritte das Auftreten und die Lebensarbeit des Apostels der Heiden angebahnt hat. In den fünf ersten Kapiteln der Apostelgeschichte sehen wir, was die Ereignisse und Thatsachen selbst betrifft, über den engen Kreis des Judenchristentums noch in keiner Weise hinaus. Die Gemeinde zu Jerusalem besteht, dem Anschein nach, ausschliesslich aus bekehrten Juden, wohl auch aus einzelnen getauften Proselyten; kein Ereigniss führt in dieser Hinsicht einen Schritt weiter. Dagegen bringen die folgenden Kapitel (6—12), nach deren Schluss erst der eigentlich paulinische Theil des Buchs beginnt, eine Thatsache um die andere, welche wir als vorläufige Schritte, als Vorarbeiten zu bezeichnen haben zu dem Zwecke, die Kirche Christi über die anfängliche Beschränkung auf Hebräer hinaus zu heben. Es folgt die merkwürdige „Zeit des Übergangs", wie *Baumgarten* sie nennt. Die Sorgfalt, mit welcher Lukas alle die kleinen Anfänge und Vorbereitungen zur Ausbreitung des Evangeliums unter den Heiden aufbewahrt und berichtet hat, zeugt dafür, dass er selbst dieses pragmatischen Zusammenhangs der Ereignisse sich bewusst war; vgl. *Lekebusch*, Composition der Apostelgeschichte S. 215 f.

Die einzelnen Thatsachen, die wir meinen, sind erstens, das Vorhandensein von Hellenisten in der Gemeinde zu Jerusalem; zweitens, die Predigt des Evangeliums durch zersprengte Glieder der Gemeinde, und zwar nicht blos vor Juden, sondern auch, a) vor Samaritern, b) vor Proselyten, c) vor Heiden; drittens, die Bekehrung des Cornelius durch den Apostel Petrus selbst.

Erstens. Die Apostelgeschichte erzählt, dass zu einer Zeit, als die Zahl der Jünger sich stark mehrte, „ein Murren entstand von Seiten der Hellenisten wider die Hebräer, weil ihre Wittwen bei dem täglichen Dienst übersehen wurden" (6, 1). Dies ist der erste Unterschied innerhalb der Urgemeinde, welchen die Apostelgeschichte meldet. Der Unterschied verschärfte sich zu einem Gegensatz zwischen palästinischen und ausländischen Mitgliedern. Beide Klassen waren der Nation nach Juden. Sie unterschieden sich nur dadurch, dass die inländischen, eingeborenen Juden, welche die aramäische Landessprache gebrauchten, vermöge ihrer Erziehung und Sitte die jüdische Eigentümlichkeit reiner und strenger bewahrten, während die Andern, vermöge ihres eigenen früheren Aufenthalts in andern Ländern oder ihrer Abkunft von ausländischen Juden, in Folge der Erziehung und Sitte und des Gebrauchs der griechischen Sprache, hellenische Lebensformen an sich hatten und leicht ausländisches dem jüdischen beimischten, mitunter von nationalen Vorurtheilen und jüdischer Engherzigkeit freier waren. Dass nun die Spannung zwischen den eingeborenen und den hellenistischen Judenchristen, jener *γογγυσμὸς τῶν Ἑλληνιστῶν πρὸς τοὺς Ἑβραίους*, nicht einzig blos in der ungleichen Behandlung der hellenistischen Armen, sondern zugleich in einem Unterschied der beiderseitigen Denkungsart ihren Grund gehabt haben möge, ist eine nicht unwahrscheinliche Vermuthung *Baur's* (Paulus 2. Aufl. I, S. 48). Wenigstens spricht dafür die Eigentümlichkeit eines von den aus dieser Veranlassung aufgestellten sieben Männern, des Stephanus, der, vermöge seiner aller Wahrscheinlichkeit nach hellenistischen Abstammung, als Vertreter der hellenistischen Richtung betrachtet werden darf. Dieser

Mann scheint, nach der gegen ihn erhobenen Anklage (6. 11) und nach seiner Rede (c. 7.), durch Erhebung über die Äusserlichkeit des levitischen Gottesdienstes und durch die Erkenntniss, dass derselbe der im Christentum gegebenen Anbetung im Geist weichen müsse, sich ausgezeichnet zu haben. Insofern hat *Baur* (*De orationis habitae a Stephano consilio* 1829), dem auch *Neander* darin folgt, den Stephanus mit Recht als den Vorgänger des Apostels Paulus aufgefasst. Er war das nicht blos vermöge der inneren Verwandtschaft seiner Richtung mit derjenigen, welche später Paulus nahm, sondern auch insofern, als das Volk Israël durch seine in der Sache des Stephanus an den Tag gelegte leidenschaftliche Feindschaft wider das Evangelium es verschuldet hat, dass die Verkündigung der Wahrheit sich jetzt allmählich den Heiden zuwandte. Zudem musste der Märtyrertod des Stephanus und die gleichzeitig ausbrechende Verfolgung, wodurch die Christengemeinde vernichtet werden sollte, im Gegentheil einen Anstoss dazu geben, dass das Evangelium sich weiter verbreitete und dass sowohl die Ausbreitung, als der innere Gang der christlichen Sache, die gebrochene neue Bahn weiter verfolgte. Dieser Gedanke liegt schon in den Worten Augustin's: „*Si sanctus Stephanus sic non orasset, ecclesia Paulum non haberet.*" (Sermo I. et IV. *in fest. St. Stephani*).

Dass das Vorhandensein von Hellenisten, mit ihrer eigentümlichen freieren weitherzigen Geistesrichtung, in der Gemeinde zu Jerusalem bedingend war für die Ausbreitung des Glaubens unter Heiden, erhellt

Zweitens, aus den ferneren Thatsachen. Wegen der Verfolgung, deren Anlass und erstes Opfer Stephanus war, flüchteten die Gläubigen aus Jerusalem. Sie verkündigten in ihrer Zerstreuung das Wort, und zwar meistens nur unter Juden; zersprengte Hellenisten aber trugen das Evangelium über die Grenzen des eigentlichen Judentums hinaus, und predigten es vor Samaritern, Proselyten und selbst vor Heiden mit Erfolg.

a) Es war zweifellos nicht der Apostel Petrus, sondern einer von den Sieben, Philippus (vermuthlich selbst auch Hellenist,

vgl. *Sieffert*, Theol. Real-Encykl. XI, 2. Aufl., 616), der nach Samaria kam und Christum dort predigte, so dass Viele gläubig wurden und getauft werden konnten (8, 5 ff.).[1]) Die Samariter besassen zwar das mosaische Gesetz und lehnten sich an das Judentum an, waren Verehrer Jehova's und hatten die Beschneidung; aber sie erkannten kein Buch des Alten Testaments, ausser dem Pentateuch, als heilig an. Den Hauptanstoss aber bildete für die Juden das Heiligtum der Samariter auf dem Berge Garizim. Der Tempel daselbst war zwar schon um 125 vor Christo durch Johannes Hyrkan zerstört worden. Allein die Höhe des Berges war für die Samaritaner damals und ist für deren Reste heute noch die heilige Stätte der Anbetung Gottes. Das empfanden die Juden als eine anmassliche Concurrenz mit ihrem angeblich allein berechtigten Tempel zu Jerusalem. Überdies waren sie ein Mischvolk, und galten den strengen Juden als unrein und nicht viel besser denn die Heiden. Und darin hatten sie nicht so ganz Unrecht. Thatsache ist wenigstens, dass die Samariter zu verschiedenen Zeiten, aus Rücksicht auf die politische Situation, ihre Verwandtschaft mit den Juden verleugnet, sich für Sidonier u. dgl. ausgegeben haben (s. Art. Samaritaner von *Kautzsch* in *Riehm's* Handwörterbuch des biblischen Altertums 1884. S. 1347 ff.). Gerade wenn wir die allbekannte Stimmung der Juden gegen die Samariter in die Wagschale legen, stellt sich die Evangelisation des Philippus in Samaria, nebst ihrem Erfolg, als ein entschlossener und namhafter Fortschritt der Sache Christi heraus.

b) Derselbe Philippus wurde durch besondere Führung das Werkzeug zur Bekehrung des ersten Proselyten, in der Person

---

1) Mit Recht bemerkt, im Hinblick auf Ap. Gesch. 8, 5 und 25, *Löhe*, in den Aphorismen, S. 32: „Also haben die ersten Gläubigen aus den Juden, samt den Aposteln, an den Samaritern kein Grauen, wie vor den Heiden, gehabt, sondern sich in diesem Stück von andern Juden völlig unterschieden. — Der, welcher von dem barmherzigen und von dem dankbaren Samariter so gerne während seiner heiligen Lebenstage erzählt hatte, mag in diesem Stücke die Herzen seiner Jünger schon frühzeitig überwunden und seinem Herzen ähnlich gemacht haben." — Über den religiösen Standpunkt der Samariter, s. *Lutterbeck* a. a. O. I. 255 ff.

des Kämmerers aus Äthiopien (8, 26 ff.). Ein Engel des Herrn weist ihn auf die Strasse, die von Jerusalem nach Gaza führt, und als er da den Reisenden zu Wagen des Weges fahren sieht, heisst ihn der Geist hingehen und sich dem Wagen beigesellen. Nun gibt ein Wort das andere. Philippus deutet dem Fremdling die Weissagung Jesaia 53, die derselbe so eben gelesen hat, als in Jesu Christo erfüllt; und das Ende ist, dass der Fremdling auf seinen ausgesprochenen Wunsch getauft wird. Zwar hat man schon vermuthet (neuerdings *Baumgarten* a. a. O. I. 180 ff.), dieser Hofbeamte der Königin Kandace sei ein „Proselyt der Gerechtigkeit“, d. h. durch Beschneidung der Volksgemeinde Israëls vollständig einverleibt gewesen. Allein kein einziger Umstand macht jene Annahme nöthig, am wenigsten die geschlechtliche Verstümmelung, angesichts der Verheissung Jesaia 56, 3 ff., während alle Züge der Erzählung bei der gewöhnlichen Ansicht, dass der Mann nur Proselyt im weiteren Sinn, ein „Proselyt des Thors“ gewesen sei, ihre volle Würdigung finden. Folgen wir dieser Ansicht als der wahrscheinlichsten, so war der Αἰθίοψ εὐνοῦχος zwar von religiösem Drang und brennender Wissbegierde, voll Verehrung für den wahren Gott, ein Mann, der die Reise gemacht hatte, um im Tempel zu Jerusalem anzubeten; er kannte die heiligen Bücher Israël's, und las sie mit Eifer. Allein er war immer noch ein Unbeschnittener, ein Heide, ein Unreiner. Dessenungeachtet hat Philippus, auf Anregen des Geistes, sich ihm genähert, hat ihm Jesum als „Knecht Gottes“ verkündigt, und ihn, da er sich als empfänglicher Hörer erwies, getauft. Auch *Eusebius* bezeichnet den Kämmerer aus Meroë als den ersten zum Christentum bekehrten Heiden (πρῶτος ἐξ ἐθνῶν — — τῶν τε ἀνὰ τὴν οἰκουμένην πιστῶν ἀπαρχὴ γενόμενος, K. Gesch. II. 1 § 13).

c) Nun war der letzte Schritt nicht mehr so gar gross. Während die Meisten von den durch die Verfolgung zersprengten Christen, so weit sie auch in das ferne Ausland kommen mochten, ausschliesslich nur den Juden das Wort von Christo sagten, fanden sich doch unter ihnen einige Männer aus Cypern und Cyrene, also bekehrte Hellenisten, welche in Antiochia, wohin

sie gekommen waren, auch mit Hellenen (Heiden) redeten, indem sie das Evangelium von dem Herrn Jesu verkündigten (A. G. 11, 20). Dass nämlich hier Ἕλληνας zu lesen sei, und nicht nach der gewöhnlichen, allerdings durch die Mehrheit der Handschriften bezeugten Lesart Ἑλληνιστάς, darüber sind die bedeutendsten Kritiker, wie *Usher, Bengel, Griesbach, Lachmann, Tischendorf* mit Recht einig. Die Lesart Ἕλληνας ist aus dem durchschlagenden inneren Grund als die unzweifelhaft richtige anzuerkennen, dass zu Ἰουδαῖοι Vs. 19 nicht Ἑλληνισταί, sondern nur Ἕλληνες den richtigen Gegensatz bildet. Es können nur unbeschnittene Heiden gemeint sein. Möglich, dass mehrere von diesen schon „Proselyten des Thors" waren; dies war aber ein vollkommen freies Verhältniss. Es mögen ebenso gut solche darunter gewesen sein, die noch nie eine Synagoge betreten hatten. Falls das Evangelium solchen gepredigt wurde, so war schon der letzte Schritt geschehen und das Wort von Christo Heiden verkündigt. Bei dieser Thatsache hat die chronologische Frage ein Gewicht: Ist diese Verkündigung Christi vor Griechen, d. h. Unbeschnittenen, in Antiochia, früher oder später vorgefallen, als die Bekehrung des Cornelius durch den Apostel Petrus? — Die Apostelgeschichte erzählt die letztere vor jener. Die Geschichte von Cornelius füllt das zehnte Kapitel, und erst 11, 20, nachdem zuvor die Verantwortung des Petrus zu Jerusalem wegen seines Verfahrens mit Cornelius eingeschaltet ist, folgt die Nachricht von der Heidenpredigt zu Antiochia. Dem Vorgang der Apostelgeschichte gemäss haben die älteren Bearbeiter der apostolischen Geschichte, neuestens noch *Lange* K. Gesch. II. 143, die Heidenpredigt durch Hellenisten der Bekehrung des Cornelius nachfolgen lassen, als ein durch diese bedingtes und erleichtertes Handeln. Fasst man aber die Sache selbst unbefangen in's Auge, und den inneren Zusammenhang der Begebenheiten, so ist unverkennbar, dass der summarische Bericht 11, 19 ff. mit 8, 4 vgl. 1 unmittelbar zusammenhängt. In beiden Stellen ist von der Zersprengung der Gläubigen durch die Verfolgung, in welcher Stephanus fiel, die Rede, und zwar beide Male so, dass eine missionirende Thätigkeit der Zerstreuten

berichtet wird. Seitdem zuerst *Gieseler* (Über Nazaräer und Ebioniten, in *Städlin's* und *Tzschirner's* Arch. für Kirchengesch. IV. 2, 310) hierauf aufmerksam gemacht hatte, sind ihm *Baur* (Progr. über Steph. S. 30), *Schneckenburger* (Zweck der Apostelgeschichte 17 u. f.), *Wieseler* (a. a. O. 146) und Andere gefolgt. Wir nehmen keinen Anstand, als den wirklichen Sachverhalt anzunehmen, dass die Verkündigung des Evangeliums durch Hellenisten an Unbeschnittene in Antiochia vor der Begebenheit mit Cornelius stattgefunden habe, und zwar nicht sehr lange nach dem Tode des Stephanus, wiewohl der Verfasser der Apostelgeschichte die Ausbreitung des Evangeliums in Antiochia nicht unmittelbar in Verbindung mit jenem Ereigniss erzählt.

Die Verkündigung Christi sowohl in Samaria, als vor Proselyten des Thors, und schliesslich vor Heiden, geschah allenthalben durch Hellenisten. Diese drei Thatsachen gehören zusammen; sie bilden eine stetige, aufsteigende Reihe. Die Samariter waren durch Verehrung Jehova's, durch Heilighaltung der Bücher Mosis und des Gesetzes, sowie durch Beschneidung, Religionsverwandte der Juden, während sie als ein Mischvolk das jüdische Nationalgefühl gegen sich hatten. Proselyten, wie der äthiopische Hofbeamte, standen vermöge ihrer Hinneigung zur israëlitischen Religion, ihrer Theilnahme am jüdischen Gottesdienst, ihrer Liebe zu den heiligen Büchern, den Juden innerlich nahe. Indes war alles das lediglich Sache freier Neigung und Überzeugung, keineswegs durch irgend eine Verpflichtung fixirt. Solche Heiden endlich, die nicht einmal dem äusseren Kreis der Proselyten, welcher ohnedies ein fliessender war, beigezählt werden konnten, waren den Juden ganz und gar fremd, unreine Leute, ἁμαρτωλοὶ ἐξ ἐθνῶν, wie selbst Paulus sie nennt (Gal. 2, 15). Nun aber war unter göttlicher Führung ein Schritt nach dem andern geschehen, um das Evangelium aus dem Bereich des reinen rechtgläubigen Judentums, gleichsam durch mehrere Grenzgebiete hindurch, bis in das eigentliche Heidenland hinein zu tragen. Werkzeuge Gottes waren hiebei Hellenisten gewesen, d. h. Juden, welche durch Wohnort, Sprache

und Bildung den Heiden näher standen, und darum, wie *Baur* richtig sagt, zu „Vermittlern zwischen Judentum und Heidentum“ berufen waren. *Schrader* zwar (Paulus V, 536 zu Ap. Gesch. 11, 20) findet es kaum glaublich, dass cyprische und cyrenäische Judenchristen die ersten gewesen sein sollten, welche den Heiden das Evangelium predigten; er meint, die Selbständigkeit des Paulus und die Ursprünglichkeit seines Geistes sei damit nicht vereinbar. Dies ist indes ebenso wenig einzuräumen, als dass die Ursprünglichkeit der Reformatoren sich mit der Thatsache nicht vertrage, dass es sogar einige Jahrhunderte vor ihrer Zeit einzelne Vorläufer der Reformation gegeben hat.

Bis dahin hatten nur hellenistische Gemeindeglieder das Evangelium auch andern, als Hebräern, gepredigt. Nun musste drittens auch einer von den Aposteln aus den Hebräern, und zwar kein geringerer als Petrus selbst, das Werkzeug werden, einen Heiden, der allerdings bereits Proselyte war, zu bekehren. Diese Begebenheit ist Apostelgeschichte c. 10 mit grosser Ausführlichkeit erzählt. Der römische Centurio Cornelius zu Cäsarea, dem römischen Hauptquartier, der zweiten Stadt des Landes, wird in einer Erscheinung, die ihm zu Theil wurde, von einem Engel aufgefordert, zu Petrus zu schicken. Während seine Boten auf dem Weg nach Joppe sind, hat Petrus daselbst ein Gesicht, in welchem ihm reine und unreine Thiere gezeigt werden mit den Worten: „Schlachte und iss!“ und mit der schliesslichen Warnung: „Was Gott gereiniget hat, mache du nicht unrein!“ Noch ist Petrus in das Nachdenken über Sinn und Zweck dieser Erscheinung versunken, als ihm der Geist sagt: „Drei Männer suchen dich, gehe mit ihnen!“ Wirklich sind die Abgesandten aus Cäsarea da. Petrus reist mit ihnen, tritt bei Cornelius ein, und spricht, nachdem dieser von seinem Gesicht berichtet hat, über das Heil in Jesu von Nazareth. Während der Rede kommt der heilige Geist über die Zuhörer, und Petrus lässt sie in Folge dessen taufen. Aus alledem ist zu ersehen, dass Petrus, seiner persönlichen Neigung zuwider, durch eine höhere Macht gezogen und zu einem Schritt gedrängt

wurde, der seiner bisherigen Überzeugung und Stimmung widerstrebte, nämlich das Haus eines Heiden zu betreten, der zwar den wahren Gott kannte und verehrte (10, 2. 35), aber doch unbeschnitten und unrein war, demselben das Evangelium zu verkündigen und ihn durch die Taufe der Gemeinde Gottes einzuverleiben. Aber die ausserordentlichen Ereignisse, die mehrfachen Gesichte und Gottesworte, endlich die Mittheilung des Geistes an die heidnischen Zuhörer, erschienen als unmittelbare Fingerzeige Gottes und als laute Stimmen: „Gott will es!" Sie bewogen den Apostel zu seinem Handeln, und dienten ihm später zur Rechtfertigung gegenüber den über den Vorgang ungehaltenen Judenchristen zu Jerusalem (11, 2. 18). So ist, durch eine Reihe göttlicher Offenbarungen, das Anrecht der Heiden an die Gnade Gottes in Christo dem Petrus und den übrigen Aposteln an der Person des Cornelius und der Seinigen enthüllt worden.[1])

Nach diesen Vorarbeiten begann ein neuer Zeitraum der Ausbreitung des Evangeliums unter den Heiden mit dem Wirken des unterdessen bekehrten und von Gott zum Heidenapostel berufenen Paulus, der ja, kraft seiner Herkunft aus Tarsus, gleichfalls ein Hellenist war. Die Gemeinde zu Antiochia war schon ziemlich erstarkt, als Barnabas, der von Jerusalem aus dahin abgesandt worden war, den Paulus, welcher damals sich in seiner Vaterstadt aufhielt, aufsuchte und nach Antiochia ge-

---

[1]) Der Bericht der Apostelgeschichte über den Hergang bei der Bekehrung des Cornelius hat sich viel gefallen lassen müssen: *Baur* (Paulus, 2. Aufl. I, 90 ff.) erklärt ihn für „frei componirt", d. h. erdichtet; *Zeller*, der ihm folgt, hält den wesentlichen Inhalt der Erzählung für ungeschichtlich, ja er urtheilt, dieselbe enthalte „von Anfang bis zu Ende nichts als Unwahrscheinliches und Undenkbares" (Ap. Gesch. 1854. S. 179—190, 330); *Overbeck*, kurze Erklärung, S. 150 f. fällt das Urtheil, die Erzählung sei „schlechthin unglaubwürdig", und *Ritschl* (altkath. Kirche. 1. Aufl., S. 123) bezweifelte die Glaubwürdigkeit der Erzählung in so weit, als sie darauf ausgeht, das Recht der Heidenbekehrung an dem Falle mit Cornelius zu beweisen. Aber auch psychologische Erklärungen und pragmatische Deutungen, welche der Erzählung, um ihre Geschichtlichkeit zu retten, möglichst naturgemässen Charakter geben wollen (z. B. *Neander*, Pflanzung I, 115 ff.; *Koch*, Petri Theologia. S. 96 ff.), mishandeln den Bericht und führen nicht zum Ziel.

leitete (11, 25 vgl. Vs. 21. 24. 26. *Wieseler* S. 147 f.). Von da an blieb Paulus mit dieser Gemeinde 25 Jahre lang auf's engste verbunden. Durch ihn vornämlich wurde Antiochia, welches damals nicht blos die Hauptstadt von Syrien, sondern zugleich die dritte Grossstadt des römischen Weltreichs war, Ausgangspunkt der Heidenmission und Muttergemeinde aller Heidenchristen. Die epochemachende Bedeutung Antiochia's für die Kirche Christi ergibt sich schon aus dem Umstand, dass der Christenname zuerst in dieser Stadt aufgekommen ist, siehe unten S. 129 f.

Die Eröffnung der Heidenmission von Antiochia aus nahm einen feierlichen Anfang. Während einer mit Fasten verbundenen Andacht forderte der heilige Geist durch einen der Propheten, deren mehrere der Gemeinde angehörten, dass Barnabas und Saulus zu einem bestimmten Werk (der Mission) ausgesondert werden sollten. Das geschah denn auch. Sie wurden unter Fasten mit Gebet und Handauflegung zu diesem Dienste geweiht und ausgesandt (13, 2 f.). Sie waren demnach, menschlich betrachtet, von der Gemeinde ausgesendet; die antiochenische Gemeinde wurde eine Missionsgemeinde. Nun machten die beiden Sendboten ihre erste Missionsreise nach Cypern, Pamphylien, Pisidien und Lykaonien, wobei sie in der Regel in jüdischen Synagogen sprachen (13, 5. 14; 14, 1), jedoch auch vor Proselyten und Heiden das Wort Gottes vortrugen (13, 7. 43. 48; 14, 15 ff.).

Hier erfahren wir zum erstenmal, dass Paulus in seiner Missionslaufbahn sich in erster Linie an Juden und erst in zweiter an Heiden zu wenden pflegte. Dies war seine Sitte und sein Grundsatz, wie die Apostelgeschichte durchweg, vom ersten Auftreten des Paulus in der Synagoge zu Damascus an bis nach Rom geflissentlich berichtet, vgl. den vollständigen Nachweis *Zeller's*, Ap. Gesch. S. 308—311. Allein eben dies erklärt man für ungeschichtlich, weil des Heidenapostels unwürdig; so *Baur*, Tübinger Zeitschrift, 1836, und Paulus 2. Aufl. I S. 351 ff.; nach ihm *Schwegler*, Nachap. Zeitalter II. 88 ff., *Zeller*, Ap. Gesch. 308, 311 ff. und *Overbeck* S. 207 ff. *Zeller* ist zwar unbefangen genug,

um auf Grund der Erklärungen des Paulus selbst, im Brief an die Römer (3, 1 ff.; 9, 3 f.; 11, 13 f.), einzuräumen, dass Paulus die Juden der Diaspora aus seinem Berufskreis als Heidenapostel nicht ausgeschlossen habe; ja er erkennt es als ganz wahrscheinlich an, dass der Apostel den Anknüpfungspunkt gerne benützte, welchen die Synagoge gerade für die Wirksamkeit unter den Heiden darbot. Nur das könne unmöglich wahr sein, dass Paulus es sich zum Grundsatz und zur Regel gemacht habe, immer zuerst an die Juden sich zu wenden, und an die Heiden nur erst dann, wenn jene ihn abwiesen, so dass die Verkündigung an die Heiden durch die Erfolglosigkeit der Predigt bei den Juden bedingt gewesen wäre. — Allein so, wie es hier aufgefasst ist, verhält es sich in Wahrheit nicht. Die Apostelgeschichte gibt die Sache anders. In Athen z. B. „redete Paulus in der Synagoge mit den Juden und den Gottesfürchtigen, und auf dem Markte jeden Tag mit denen, welche sich gerade einfanden" (17, 17); d. h. er wendete sich von Anfang an nicht blos an Juden, sondern nebenbei auch an Heiden. Man behauptet zwar, letzterer Umstand sei kaum bemerkbar, und der Zusammenhang mache die Sache bedeutungslos (*Zeller* 310, *Overbeck* 275). Allein dies kann, bei der Klarheit der Worte, sofern das Auftreten in der Synagoge vor Juden nebst Proselyten, und auf dem Marktplatz vor Heiden, die er daselbst antraf, vollständig parallel und coordinirt erscheint, nur das Vorurtheil behaupten. Ferner dass Paulus in der Synagoge zu Korinth sowohl Hellenen als Juden antraf und beiderlei Personen für das Evangelium gewann, ist 18, 4 ausdrücklich gesagt; allerdings waren diese Ἕλληνες dem Zusammenhang nach Proselyten des Thors; aber sollte denn Paulus diejenigen Hellenen, welche für die Wahrheiten des Alten Bundes bereits Sinn und Verständniss hatten, bei Seite lassen, um anderen, die ferner standen, das Evangelium zu verkündigen? Allerdings hat Paulus die Sünde und die Gnade in vollkommen gleichem Masse und gleicher Art auf Heiden wie auf Juden bezogen; aber er hat, was die Heilsökonomie und die zeitliche Durchführung des göttlichen Erlösungsplanes betrifft, ganz unleugbar ein zeitliches

Vorrecht und ein sachliches Näherrecht des Volks Israël nicht nur in der Lehre anerkannt (Röm. 1, 16: Ἰουδαίῳ — πρῶτον vgl. 2, 9; I. Kor. 1, 22 ff.), sondern auch als ein Mann von beharrlicher Consequenz, im Leben und Handeln praktisch geltend gemacht. Wie bewegt ist des Apostels Herz, wenn er auf's feierlichste beteuert, es sei ihm ein tiefer Kummer und ein unaufhörlicher Seelenschmerz, dass sein Volk des Heils in Christo verlustig gehe! Er wünschte, wenn es möglich wäre, aus der seligen Gemeinschaft Christi verbannt zu sein zum Besten seiner Brüder und Volksgenossen (Röm. 9, 1 ff.). Selbst in der Heidenmission lässt er das Ziel nie aus den Augen, seine Verwandten nach dem Fleisch zum Wetteifer mit den Heiden zu reizen, und doch ja etliche von ihnen zu retten (Röm. 11, 14). Seinem Bewusstsein, in erster Linie der Heiden Apostel zu sein, widerspricht es doch nicht, wenn er I Kor. 9, 20 bezeugt: „ich bin den Juden geworden wie ein Jude, um die Juden zu gewinnen; denen die unter dem Gesetz stehen bin ich geworden wie unter das Gesetz gethan, obwohl ich nicht unter dem Gesetz stehe, damit ich die dem Gesetz unterworfenen gewinne." Diese Aussprüche sind aus dem Leben gegriffen. Hat Paulus seine evangelische Freiheit daran gegeben, um die Juden (τοὺς Ἰουδαίους, nicht nur einzelne nebenbei und gelegenheitlich) zu gewinnen, so muss das ein stetiger Grundsatz, ein Massstab seines Handelns gewesen sein. Wer will es ihm verargen, wenn sein Herz so warm und treu für sein Volk schlug, dass er überall und immer zuerst seinen Volksgenossen, als denen, welchen die Verheissung gegeben war, die Erfüllung in Jesu verkündigte, und sie nicht losliess, bis sie ihn ausstiessen? Wer will es ihm verdenken, wenn er, in einer Stadt aus der Synagoge ausgeschlossen, in der nächsten sich wieder an die Juden wendete, und das ihm aufgedrungene Abbrechen mit der Judenschaft eines Ortes nicht sofort als ein Abbrechen der Verbindung mit seinem Volk ansah? Die Heiden hat er darum nicht vernachlässigt, traf er sie ja als Gäste in allen Synagogen zahlreich an. Die Heidenmission hat er von der Aufnahme, die das Evangelium bei den Juden fand, nicht schlechthin abhängig gemacht, wenn

er nicht eher als nach der entschiedenen Verwerfung des Evangeliums und Ausstossung seiner Person von Seiten der Juden in einer Stadt, sich den Heiden ausschliesslich zuwandte (Ap. Gesch. 18, 18; 19, 9).[1])

Wenden wir uns zurück zu dem Fortgang der Heidenmission des Paulus. Er besuchte die auf der ersten Missionsreise gestifteten Gemeinden, welche, wie die in Antiochia, aus Judenchristen und Heidenchristen gemischt zu denken sind, auf der zweiten Missionsreise mit Silas wieder. Sie „bestärkten die Gemeinden“ (15, 41), diese wurden fest im Glauben und nahmen auch an Zahl täglich zu (16, 5). Die zweite Missionsreise ging weiter durch Phrygien und Galatien, von Troas aus herüber nach Europa, wo Paulus mit seinen Begleitern in den macedonischen Städten Philippi, Thessalonich und Beröa in Synagogen das Evangelium verkündigte, und Gemeinden von Gläubigen gründete. Von Macedonien aus, wo namentlich viele Juden gläubig wurden, ging der Lauf des Apostels nach Griechenland. Er predigte in Athen auf dem Areopag; hauptsächlich aber gelang es in Korinth, dieser Stadt des Welthandels, eine zahlreiche Gemeinde zu gründen. Erst nach längerem Aufenthalt verlässt der Apostel diese Stadt, und reist über Ephesus nach Antiochia zurück (18, 22). Auf einer dritten Reise hielt er sich, nachdem er Galatien und Phrygien durchzogen hatte (18, 23), beiläufig drei Jahre lang in Ephesus auf, worauf er über Macedonien nach Hellas ging (20, 1 f.). Den Rückweg machte er ebenfalls durch Macedonien. Von hier aus reiste er über Troas und Milet nach Jerusalem, wo er in Gefangenschaft gerieth.

Über den Bestand der einzelnen von Paulus gegründeten Gemeinden etwas Genaueres festzustellen, ist eine schwierige Aufgabe. Wir haben dazu gar zu wenige sichere Anhaltspunkte. Dass, — um von der Nähe Palästina's auszugehen, — die

---

[1]) Vgl. *Kling*, Stud. u. Krit. 1837. S. 302 ff. *Lekebusch* a. a. O. 322 ff. *Baumgarten* a. a. O. II. 1. S. 39—62. *Meyer*, Comm. zur Ap. Gesch., 5. Aufl. 280 ff., *Trip*, Paulus nach der Ap. Gesch. 1866. S. 228 ff. *Örtel*, Paulus in der Ap. Gesch. 1868. S. 84 ff.

Metropole der Heidenchristen, die Gemeinde zu Antiochia, überwiegend aus Heidenchristen bestand, ist unzweifelhaft aus folgenden Gründen: 1) Schon der Grundstock der Gemeinde war, laut Ap. Gesch. 11, 20 f., grossentheils aus „Hellenen" gesammelt; 2) gerade Antiochia nahmen die ersten propagandistischen Anläufe der Judaisten zum Zielpunkt (Ap. Gesch. 15, 1), erregten aber auch eine gewaltige Gegenwirkung im Sinne der christlichen Freiheit der Heidenchristen (Ap. Gesch. 15, 2 ff.; Gal. 2, 1 ff.). Endlich ist 3) die sprechendste Thatsache die, dass von Antiochia die Heidenmission, welche immer grössere Erfolge gewann, ausgegangen ist. — Gehen wir, sowohl der geographischen Nachbarschaft als dem geschichtlichen Gange folgend, von Syrien auf Kleinasien über, so zieht vor allen Städten Ephesus die Aufmerksamkeit auf sich, sofern diese grosse Handelsstadt schon zu Pauli Lebzeiten der Mittelpunkt der Mission für Kleinasien wurde (Ap. Gesch. 19, 10), und nachher die Muttergemeinde für dasselbe blieb. In Ephesus sah sich Paulus genöthigt, die Synagoge zu verlassen, worauf er die Gläubigen in dem Hörsaal des Rhetors Tyrannos, der sicher ein bekehrter Hellene war, zu versammeln pflegte (Ap. Gesch. 19, 9). Schon dieser Umstand beweist, dass das heidenchristliche Element in der Gemeinde das entschiedene Übergewicht besass; eine Thatsache, die auch der Aufstand in Sachen der Artemis voraussetzt, welcher nur dann sich pragmatisch erklären lässt, wenn bisherige Verehrer der Artemis durch die Wirksamkeit des Apostels bekehrt worden waren (Ap. Gesch. 19, 19. 23 ff., besonders Vs. 27). Aus dem Brief an die Galater geht hervor, dass jedenfalls die meisten Mitglieder der Christengemeinden in dieser Landschaft ursprünglich Heiden gewesen waren (4, 8; 5, 2 ff. 12). Keine Stelle des Briefs weist entschieden darauf hin, dass geborne Juden in den galatischen Gemeinden waren (vgl. *Hilgenfeld*, Galaterbrief 24 ff.). In Beziehung auf die übrigen Provinzen Kleinasiens ist es theils aus der paulinischen Missionsgeschichte (z. B. Ap. Gesch. 13 c. und 14, Pisidien und Lykaonien), theils aus dem Inhalt des ersten Briefs Petri (der die Gemeinden von Pontus, Kappadocien, Asien und

Bithynien, ausser den schon genannten in Galatien, als heidenchristliche ansehen lässt) wahrscheinlich, dass der Grundstock ihrer Christengemeinden aus Heidenchristen bestand.

In Europa war Macedonien die erste, Achaia oder Griechenland die zweite Missionsprovinz des Paulus. Unter den macedonischen Gemeinden ist es von der zu Thessalonich durch I Thess. 1, 9 klar, dass sie vorherrschend aus gewesenen Heiden bestand (vgl. *Neander,* Pflanzung I, 306 f.), während von Philippi durch den Umstand, dass in der Stadt keine Synagoge, sondern nur eine „Proseuche" ausserhalb der Stadt vorhanden war, wahrscheinlich gemacht ist, dass keine irgend beträchtliche Anzahl von Juden daselbst ansässig war, somit auch die Christengemeinde nicht viele Judenchristen zählen konnte. Desto stärker waren in der Gemeinde zu Beröa die Judenchristen vertreten (Ap. Gesch. 17, 11). Unter den Gemeinden in Achaia ist Korinth die bedeutendste; in Athen wurden zwar einige Hellenen bekehrt, während wir von Juden daselbst nicht das Gleiche erfahren; allein die Christengemeinde Athen's scheint in der apostolischen Zeit keinen grossen Zuwachs und Aufschwung erfahren zu haben. Aber Korinth, die politische Hauptstadt der Provinz Achaia, wurde auch die Metropole der Christenheit im eigentlichen Griechenland; von dieser Gemeinde ist es anerkannt, und sowohl durch die Apostelgeschichte (18, 4. 6 ff.), als durch die beiden Briefe des Paulus an die Korinthier (z. B. I Kor. 12, 2) bezeugt, dass sie grösstentheils aus Heidenchristen bestand (*Neander* a. a. O. I, 336; *Baur,* Paulus, 2. Aufl., I, 287 ff.).

In Italien endlich war die Gemeinde zu Rom anerkanntermassen eine aus Heiden- und Judenchristen gemischte. Nur über das numerische Verhältniss beider Elemente besteht eine Meinungsverschiedenheit. Die vorherrschende Ansicht war bis auf die neueste Zeit, dass das heidenchristliche Element der Zahl nach überwiegend gewesen sei. Das Gegentheil hat *Baur* aus dem Brief an die Römer wahrscheinlich zu machen gesucht (Üb. Zweck und Veranlassung des Römerbriefs, Tüb. Zeitschrift, 1836, III, 56 ff.; Paulus, 2. Aufl. I, 346 ff.); ihm schliessen sich in diesem

Punkt an nicht nur *Schwegler* (nachapost. Zeitalt. I, 285 ff.), sondern auch *Thiersch* und *van Hengel* (Interpr. I, 8 ff.). Allein dieses Ergebniss beruht ursprünglich auf einer, wie *Baur* selbst bekennt (Paulus, 2. Aufl. I, 369), von der bisherigen Ansicht völlig abweichenden Auffassung des Zwecks und der Veranlassung des Römerbriefs; einer Auffassung, die nichts weniger als über jeden Zweifel erhaben ist. Es ist hier nicht der Ort, jene Ansicht eingehend zu prüfen. Wir begnügen uns, unsere Überzeugung auszusprechen, der Brief an die Römer bedürfe zu seiner Erklärung der Annahme wenigstens nicht, dass Paulus seine Lehre gegen ein zu Rom überwiegendes Judenchristentum vertheidigen wolle. Damit fällt aber jede Nöthigung, sich eine an Zahl überwiegende judenchristliche Masse in der römischen Gemeinde vorzustellen. Wir denken uns um so mehr die Heidenchristen in der Gemeinde überwiegend, als das sechzehnte Kapitel zeigt, dass in Rom viele Freunde und Mitarbeiter des Apostels Paulus sich befanden, welche ohne Zweifel unter den Heiden eine namhafte Zahl von Gläubigen gewonnen haben. Nehmen wir das mit *Neander, Tholuck, Lange, Schaff* u. A. an, so wäre das Ergebniss gewonnen, dass sämtliche Gemeinden paulinischer Gründung, sowie die römische, welche unabhängig von Paulus entstanden war, aus Heidenchristen und Judenchristen gemischt waren, etwa mit Ausnahme Athens; so zwar, dass das heidenchristliche Element in allen, mit Ausnahme des kleinen Beröa, das weitaus überwiegende war.

Somit hat Paulus Gemeinden gegründet in mehreren Landschaften Kleinasiens, in Macedonien und Griechenland, oder, wie er selbst (Röm. 15, 19) sich ausdrückt, „von Jerusalem an und im Umkreis bis Illyricum“ (vgl. *Wieseler,* S. 334, nebst Anm. 1). Unter den von ihm gegründeten Gemeinden waren, wenn er auch selbst (Röm. 16, 4) von *πᾶσαι αἱ ἐκκλησίαι τῶν ἐθνῶν* spricht, jedenfalls wenige, die ausschliesslich aus Heidenchristen bestanden. Die meisten waren in der That gemischte Gemeinden, die wir nur *a parte potiori* heidenchristliche nennen dürfen. Wir können sie alle gewissermassen als Kolonieen der antiochenischen Gemeinde betrachten, während der Wirkungs-

kreis des Heidenapostels mittelbar durch seine Schüler und Gehülfen, so wie durch Sendschreiben, sich auch auf Gegenden und Städte erstreckte, die er selbst nie betreten hat. Um nun das eigentümliche Wesen und Leben dieser paulinischen Gemeinden zu erforschen, unterscheiden wir die verschiedenen Seiten ihres Lebens, wie oben bei den judenchristlichen Gemeinden.

### A. Das unmittelbar religiöse Leben der heidenchristlichen Gemeinden ihre gottesdienstliche Ordnung.

Paulus wurde bei seinen Missionsarbeiten durch den Widerstand von Seiten der Juden, den er vielfach fand, öfters genöthigt, die Synagoge des Orts, an die er sich anfangs angeschlossen hatte, zu verlassen, und eine von derselben getrennte Religionsgenossenschaft zu bilden, so z. B. in dem pisidischen Antiochia, in Korinth, in Ephesus (Ap. Gesch. 13, 45ff.; 18, 5—7; 19, 8 f.). Das war ein entscheidender Schritt, folgenreich nicht blos für die sociale Stellung der betreffenden Gemeinden, sondern auch, was hieher gehört, für die Gestaltung des Gottesdienstes derselben.

Wo irgend eine solche Trennung erfolgt war, stand kein Hinderniss mehr im Wege, den Gottesdienst mit allem, was dazu gehörte, Örtlichkeit, Zeiten, Formen und Handlungen, so zu ordnen, wie es dem Geist des Evangeliums entsprach. Hier konnte demnach der Gottesdienst der Gemeinde unbehindert sich zu einer λογικὴ λατρεία (Röm. 12, 1) gestalten, zur Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit, seinem eigentümlichen Wesen entsprechend, im Unterschied von dem jüdischen Kultus.

Die Bahn war gebrochen und die Möglichkeit selbständiger Entwicklung des christlichen Kultus gegeben. Allein das Mögliche ist nicht sofort auch Wirklichkeit. Nie und nirgends tritt ein Neues mit einem Schlage ganz fertig ins Leben. Das war auch hier nicht der Fall, schon darum nicht, weil die von Paulus gestifteten Christengemeinden, wenn auch überwiegend

aus Heiden gesammelt, doch theilweise auch aus bekehrten Juden bestanden. Bei den letzteren aber war, selbst wenn sie von der Synagoge sich getrennt hatten, doch die Anhänglichkeit an die gewohnte Kultusform unversehrt geblieben. Überhaupt brachte es die Natur der Sache mit sich, dass das Neue sich an das Alte anlehnte. Dessen ungeachtet lagen bei den gemischten Gemeinden in Heidenländern die Verhältnisse wesentlich anders, als bei den rein judenchristlichen Gemeinden in Palästina, zumal in Jerusalem selbst. Diese letzteren hatten zwar ihre Privatzusammenkünfte, in denen sie mit Lehre, Gebet und Brotbrechen Christo dienten. Aber das waren anfänglich nur gleichsam Familienzusammenkünfte, welche nebenher gingen; die Theilnahme am Tempel und der Synagogengottesdienst erschien ihnen selbst noch geraume Zeit als die Hauptsache. Hingegen die Gemeinden ausserhalb Palästina's nahmen allenthalben, wo durch Schuld der Juden der Bruch mit der Synagoge erfolgt war, an gar keinen religiösen Handlungen und gottesdienstlichen Übungen Antheil, ausser denjenigen, zu welchen sich die Gläubigen allein, als christliche Gemeinde, versammelten. Ferner brachte schon der Umstand manches Neue mit sich, dass zum Behuf christlicher Gottesverehrung eine besondere Örtlichkeit, im Unterschied nicht blos von der Synagoge, sondern auch von einem eigentlichen Wohngelass, gewählt wurde, zumal wenn der Eigentümer ein Heide war, wie wir z. B. von Korinth (18, 7) und von Ephesus wissen; in letzterer Stadt lehrte Paulus nach dem Ausscheiden aus der Synagoge, in der „Schule" eines gewissen Tyrannos (19, 19). Indessen gewährt uns die Apostelgeschichte hiefür wenig Ausbeute. Wir sind, um uns eine Vorstellung von den Gottesdiensten der Christengemeinden an solchen Orten zu bilden, an die paulinischen Briefe gewiesen, unter welchen namentlich der erste an die Korinthier einige Auskunft gibt.

Paulus erinnert in der zu Milet gehaltenen Rede Ap. Gesch. 20, 20 f. die Ältesten von Ephesus daran, dass er die Christen sowohl δημοσίᾳ als κατ' οἴκους gelehrt, und dass er Juden und Hellenen Bekehrung zu Gott und Glauben an Jesum Christum

gepredigt habe. Damit unterscheidet er zwei verschiedene Gattungen seiner Arbeit: nämlich Missionsvorträge vor Juden und Heiden (διαμαρτυρόμενος Vs. 21), und Unterweisung der bereits Bekehrten, welche er tiefer in die Heilserkenntniss einzuführen pflegte (διδάξαι Vs. 20). In Betreff der Arbeit an den Gläubigen (ὑμᾶς) deutet der Apostel mit δημοσίᾳ und κατ' οἴκους eine doppelte Modalität an, einerseits eine gewisse Öffentlichkeit seines Lehrens, andererseits sein Aufsuchen der Gemeindeglieder in ihren Häusern und seelsorgerische Pflege der Einzelnen. Aber beide letztere Thätigkeiten beschäftigten sich ausschliesslich mit der von ihm gesammelten Gemeinde, mit den Gläubigen allein. Dem entspricht, was der Apostel in Beziehung auf die korinthische Gemeinde zu erkennen gibt. Er redet in dem betreffenden Zusammenhang lediglich von den Gläubigen selbst. Aber er unterscheidet unverkennbar I Kor. 11 ff. zweierlei Versammlungen derselben, die einen zum Zweck der Agapen und des Herrnmahls, die andern zum Behuf der Lehre und der Verkündigung des Worts überhaupt. Nur in Betreff der letzteren setzt er den Fall, dass ein Nichtchrist eintreten könnte (14, 23 f. εἰσέλθῃ δέ τις ἄπιστος ἢ ἰδιώτης), wornach sie auch als Mittel, die Fernerstehenden zu erwecken, dienen konnten. Insofern fanden allerdings auch in heidenchristlichen Gemeinden, wie einst in Jerusalem, neben den engeren, geschlossenen Zusammenkünften der Gläubigen, auch weitere statt, in denen Nichtchristen zugegen sein konnten (s. Th. *Harnack* a. a. O. 142 ff.).

Geht man an die Lesung der paulinischen Briefe mit dem Gedanken, dass sie sämtlich an gemischte, meist an vorherrschend heidenchristliche Gemeinden geschrieben sind, so wirkt die Beobachtung überraschend, dass der Apostel durchweg so vieles aus dem Alten Testamente beibringt, beziehungsweise voraussetzt. Diese Erscheinung lässt sich nicht durch die Annahme erklären, dass er in diesem Stücke rein nur seiner persönlichen Neigung und Gewohnheit folge, ohne auf die Kenntniss und den Bildungsstand seiner Leser Rücksicht zu nehmen. So hat ein Paulus nicht gehandelt. Vielmehr hat er immer und überall

den Standpunkt und die Bildung derjenigen berücksichtigt, mit denen er zu thun hatte. Somit hat Paulus bei seinen Lesern, auch bei den Heidenchristen unter ihnen, ein nicht unbedeutendes Mass von Kenntniss der Geschichte, der Lehre, der Weissagung des Alten Bundes voraussetzen können. Wir erinnern z. B. an die Anführungen aus dem Alten Testament im Brief an die Galater, also an Gemeinden, welche laut mehrerer Andeutungen in diesem selbst, überwiegend aus bekehrten Heiden bestanden (Gal. 3, 6 ff.; 4, 21 ff.); sodann an Stellen wie I Kor. 9, 9; 10, 1 ff.; II Kor. 3, 7 ff.; Röm. 4. Woher hatten doch die Heidenchristen dieser Gemeinden ihre Bekanntschaft mit dem Alten Testament? Ohne Zweifel daher, dass Gesetz und Propheten, wie in den Synagogen, die sie früher als Proselyten besucht haben mochten, so jetzt nach dem Ausscheiden aus der Synagoge, in den gottesdienstlichen Versammlungen der Gläubigen vorgelesen und erklärt zu werden pflegten. Was wir so auf dem Weg eines Rückschlusses gefunden haben, das ist allerdings auch von vornherein wahrscheinlich. Der Vortrag der Heilsgeschichte und christlichen Lehre konnte sich in der Regel an nichts Anderes anschliessen, als an das Alte Testament. Knüpft Paulus in seiner athenischen Rede an die Inschrift eines Altars an, den er gesehen, und stützt er sich daselbst auf das Wort eines hellenischen Dichters, so lässt sich daraus der Schluss ziehen, dass er, wo es nur irgend thunlich war, seine Vorträge an das Alte Testament geknüpft und auf dasselbe gestützt haben werde. Dies finden wir denn auch in der Apostelgeschichte mehrfach bestätigt. Dieser eine Punkt nun, das Zugrundelegen des Alten Testaments bei den christlichen Gottesdiensten, kann nicht vereinzelt gewesen sein. Wurden Mose und die Propheten, als heilige Urkunden, der Erbauung zu Grunde gelegt, so brachte dieser Umstand schon in Betreff des Vorlesens (*ἀνάγνωσις* I Tim. 4, 13), des Auslegens u. dgl., Manches mit sich, worin die synagogale Sitte sich erhielt (vgl. *Vitringa, de Synagoga vet.* III, 2, c. 11). Aber auch die äussere Einrichtung der Synagoge wurde ohne Zweifel in manchen Stücken beibehalten. Die gottesdienstlichen Zeiten blieben anfangs ohne Zweifel die

alten, nämlich der Sabbat als Wochentag, Ostern und Pfingsten als Jahresfeste. Wir finden eine Spur des jüdischen Passafestes I Kor. 5, 7. Dass hier nicht von einer rein christlichen Passafeier die Rede ist, ergibt sich deutlich aus dem Zusammenhang; ebenso wenig dürfen wir eine ächt jüdische Feier des Festes bei der korinthischen Gemeinde voraussetzen. Vielmehr haben wir, da Paulus Christum als das Passalamm bezeichnet, und das Ungesäuerte geistig auf die Rechtfertigung und Heiligung deutet, vorauszusetzen, dass die Christen das Fest zwar zu gleicher Zeit mit den Juden, aber in ganz anderm Sinn und Geist, nämlich mit alleiniger Beziehung auf Christum begingen (vgl. *Weitzel*, Christl. Passahfeier 1848, bes. S. 183 ff.)[1])

Im Bisherigen ist die judenchristliche, wenn man will, die conservative Seite des Gottesdienstes der paulinischen Gemeinden charakterisirt. Daneben enthalten die Briefe des Apostels aber auch einiges der Fortbildung Angehörige, mehrere Zeichen einer neuen eigentümlichen Gestaltung christlichen Gottesdienstes. Schon die zuletzt angeführte Stelle fasste neben dem Alten auch ein Neues in sich, sofern die Passazeit in christlichem Geist aufgefasst und darin der Versöhnungstod Jesu gefeiert wurde. Aber auch die Spur eines heiligen Wochentags der Christen finden wir gerade in den paulinischen Gemeinden. Es ist wahr, auf dem Standpunkt des Apostels Paulus und der paulinischen Christen konnte kein Tag an sich für heiliger als andere gehalten werden. Namentlich sollten nicht gewisse Tage, als gesetzlich geboten, von anderen specifisch unterschieden werden, vielmehr alle Tage gleicherweise dem Herrn heilig, das ganze Leben ein Gottesdienst sein (Röm. 14, 5 ff.; Gal. 4, 9 ff.; vgl. Kol. 2, 16); ein Grundsatz, der sicherlich nicht blos auf die eigentümlich

---

[1]) *Hilgenfeld* behauptet zwar (Galaterbrief S. 89 f.), Paulus habe mit den heidenchristlichen Gemeinden die jüdischen Festzeiten gar nicht mehr, auch nicht in christlicher Umbildung, beobachtet; nur die Judenchristen hätten die jüdischen Sabbate und Hauptfeste noch beibehalten. Allein einen irgend hinlänglichen, geschweige einen evidenten Beweis vermissen wir, während andererseits die obige Stelle einen Anschluss an die israëlitische Festordnung deutlich genug zu erkennen gibt.

jüdischen Feste und Sabbate zu beschränken, sondern in unbedingtem Masse zu verstehen ist. Wollte man aber daraus schliessen, dass in den paulinischen Gemeinden wirklich kein Wochen- und Jahrestag in Hinsicht des Gottesdienstes vor andern ausgezeichnet worden sei, so wäre das eine Misdeutung der christlichen Freiheit; denn eine freie, nicht gesetzliche Auszeichnung gewisser Tage, vermöge christlicher Sitte, ist mit jenem Grundsatz recht wohl vereinbar. Und es finden sich in der That einige Stellen, aus welchen wir zwar nicht mit völliger Sicherheit, aber doch mit überwiegender Wahrscheinlichkeit schliessen können, dass in den heidenchristlichen Gemeinden während unseres Zeitraums die Sitte, den ersten Wochentag durch heilige Feier auszuzeichnen, sich nach und nach verbreitet habe. Paulus gibt z. B. den Korinthiern (I Kor. 16, 2) die Weisung, es möchten die Einzelnen *κατὰ μίαν σαββάτου* nach Vermögen etwas für die armen jerusalemischen Christen zurücklegen. Nun begreift die ohne Zweifel distributiv zu nehmende Präposition *κατὰ* eine allwöchentliche Wiederholung in sich; zugleich aber hat *Neander* Recht mit der Behauptung, es sei nicht vom Mitbringen des Ersparten in die Gemeindeversammlungen die Rede, in welchem Falle allerdings regelmässige gottesdienstliche Versammlungen am ersten Wochentag vorausgesetzt wären, sondern das *παρ' ἑαυτῷ τιθέτω* könne blos vom Zurücklegen und Aufbewahren zu Hause verstanden werden (Pflanz. und Leitung I, 272). Dessen ungeachtet muss der Apostel doch einen Grund haben, warum er gerade diesen Tag bestimmt bezeichnet, und zwar für die Korinthier ebenso, wie früher für die Gemeinden in Galatien (vgl. Vs. 1). Der Tag muss für ihn und für die Gläubigen überhaupt eine besondere Bedeutung gehabt haben; es liegt nichts näher, als dass derselbe in Beziehung auf die Auferstehung Christi gottesdienstlich ausgezeichnet worden sei (vgl. *Weitzel* a. a. O. S. 170f.). Mit dieser Andeutung in dem Brief an die Korinthier kommt nun auch Ap. Gesch. 20, 7 überein, wonach in Troas *τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων* eine Versammlung der Christen stattfand, wobei man das Brot brach, und Paulus zum Abschied lange bis in die Nacht

hinein redete. Nun wäre allerdings möglich, dass dieser Tag lediglich nur darum gewählt wurde, weil es der Vorabend der Abreise des Apostels war. Allein warum ist alsdann ausdrücklich hervorgehoben, dass dieser, der Abreise vorangehende Tag gerade der Sonntag gewesen ist, wenn nicht eben dieser Tag ohnedies eine Bedeutung hatte und an demselben die gottesdienstlichen Zusammenkünfte statt zu finden pflegten? — Aus diesen beiden Stellen geht also mit Wahrscheinlichkeit hervor, dass man schon damals die gottesdienstlichen Zusammenkünfte vorzugsweise am Sonntag zu halten pflegte; eine Sitte, welche in heidenchristlichen Gemeinden natürlich leichter Eingang finden konnte als in rein judenchristlichen, sofern diese den Sabbat noch längere Zeit hindurch beobachteten.

Unter den heiligen Handlungen der Christen traten vor allen die Taufe und des Herrn Mahl in den Vordergrund. Die Taufe bekam in den heidenchristlichen Gemeinden desto höhere Bedeutung, je mehr selbst die Judenchristen inmitten derselben die Beschneidung fallen liessen; und eine Thatsache dieser Art, nur in Hinsicht des Paulus falsch verwerthet, liegt offenbar der Stelle Ap. Gesch. 21, 21 zu Grunde. Indes scheinen in Beziehung auf die Taufe weniger Änderungen vorgegangen zu sein, als in Hinsicht des Abendmahls. Das Mahl des Herrn war nämlich, wie bei der Urgemeinde, mit einer gemeinschaftlichen Mahlzeit verbunden. In Korinth nun wurden diese Brudermahle mit Abendgesellschaften verschmolzen, oder mit Gastmahlen der Hellenen, bei denen es Sitte war, dass jeder Antheilnehmende seine Speise in einem Korbe nach dem verabredeten Hause mitnahm, um dort seine eigene Portion in Gesellschaft zu geniessen (vgl. Xenoph. Memor. III, 14; Athenäus VIII.). Vermöge dieser Einrichtung hatte der Eine weniger, der Andere mehr. Der Eine mochte eine geringere, der Andere eine köstlichere Speise geniessen; ja, es konnte Einer sogar Mangel leiden, während der Andere schwelgte. Das beeinträchtigte aber nicht blos die Eigenschaft des Mahls als eines Brudermahles, sondern es wurde dadurch auch das heilige Mahl des Herrn sündlich entweiht. Namentlich trat,

anstatt brüderlicher Gleichheit, der Unterschied des Standes und des Vermögens erst recht grell hervor, und zwar bei einer Gelegenheit, bei der derselbe vielmehr ausgeglichen werden sollte. Deshalb verwirft Paulus (I Kor. 11, 16 ff.) diesen Brauch als eine Unsitte mit Entrüstung, er erklärt, das heisse nicht κυριακὸν δεῖπνον φαγεῖν (Vs. 20), erinnert dagegen an die ursprüngliche Einsetzung und an die Bedeutung des heiligen Abendmahls. Diese Veränderung der Sitte beim heiligen Abendmahl war also eine Entstellung durch ein ἑλληνίζειν im schlimmen Sinn des Wortes, wogegen Paulus auf die ursprüngliche Einsetzung zurückweist als auf die bleibende Norm, gerade so wie die Reformatoren die entartete Kirche auf das apostolische und biblische Christentum zurückgeführt haben.[1])

In der korinthischen Gemeinde traten bei den religiösen Zusammenkünften häufig Erscheinungen auf, die sonst selten sein mochten, und die wir nicht als allgemein heidenchristliche anzusehen haben, z. B. das Zungenreden oder die Sprachengabe, worüber Paulus (I Kor. c. 14) Zurechtweisungen und Rathschläge ertheilt. Ausserdem erwähnt der Apostel in dem gleichen Brief eine Mannigfaltigkeit von Arten der Mittheilung bei erbaulichen Vereinigungen, nämlich Lehre, Offenbarung, Auslegung, Psalmen (14, 26 vgl. 3 u. 6). Er will die christliche Freiheit in diesen Stücken nicht einengen, aber angesichts der hellenischen Weisheitssucht, Redelust und Neigung zu zügelloser Freiheit des Geistes, dringt er mit allem Nachdruck darauf, dass alles ordentlich zugehe (Vs. 33), dass alles zur Erbauung geschehe (Vs. 26) und dass niemand seiner Gaben sich überhebe (c. 12). Der Apostel spricht jedem befähigten und begabten Gemeindeglied die Befugniss zu, in der Gemeinde lehrend und redend aufzutreten, und thut dies so unmisverstehbar, dass selbst diejenigen, welche in neuester Zeit „das Amt" und sein Recht aufs stärkste geltend gemacht haben, einräumen, dass in den ersten Gemeinden das Lehren in den Versammlungen

[1]) Vgl. H. *Jacoby*, Die constitutiven Factoren des apostolischen Gottesdienstes, Jahrb. f. deutsche Theol. 1873, S. 561 ff. — Georg *Heinrici*, I Kor., 1880, S. 341 ff. — *Holsten*, Das Ev. des Paulus, 1880, S. 354 ff.

keineswegs ausschliesslich Sache des Amtes, d. h. der Presbyter gewesen sei, sondern auch einfache Gemeindeglieder Lehrgabe hatten und übten (*Löhe*, Aphorismen, S. 60 ff.; *Münchmeyer*, Zeitschr. für luth. Theol. und Kirche 1852, S. 57). Der Gegensatz von Lehrenden und Lernenden war noch ein fliessender, kein abgeschlossener. Dessen ungeachtet dürfen wir uns keine schrankenlose Lehrfreiheit aller vorstellen, denn in der wirklichen Ausübung wurde das im Grundsatz anerkannte Recht wesentlich beschränkt, einmal durch das Vorhandensein der Gabe und eines inneren Berufes, zum andern, — was eben Paulus in unserem Abschnitt geltend macht, — durch den Zweck der Erbauung und das Bedürfniss der Ordnung; vgl. die richtigen Bemerkungen von Th. *Harnack*, christl. Gemeindegottesdienst S. 147. 149 ff. Auf die geistlichen Gesänge wird 14, 26 mit ψαλμὸν ἔχει hingedeutet, hievon ist Kol. 3, 16; Eph. 5, 19 noch ausführlicher die Rede; das waren wohl grösstentheils Lobgesänge auf Gott und Christum, worunter wir uns jedoch nichts eigentümlich Heidenchristliches zu denken haben, sondern etwas in der Art des Gebetshymnus, den die Apostelgeschichte aus dem Kreis der Urgemeinde (4, 24 ff.) mittheilt.[1])

Während in den heidenchristlichen Gemeinden, wie oben gezeigt, das Alte Testament als heilige Urkunde zum Zweck der Erbauung vorgelesen und ausgelegt wurde, finden wir in den Briefen doch auch schon Spuren, dass Briefe der Apostel ebenfalls in den Versammlungen vorgelesen wurden. Der Apostel beschwört z. B., I Thess. 5, 27, die Thessalonicher bei dem Herrn, dass sein Brief allen Brüdern vorgelesen werde, und Kol. 4, 16 gibt er den Auftrag, dafür zu sorgen, dass eben dieser Brief, nachdem er in Kolossae vorgelesen worden, auch

---

[1]) Man hat die ψαλμοὶ den Judenchristen, die ὕμνοι den Heidenchristen zuweisen wollen (*Lange*), ohne genügenden Grund. Eher noch möchte es zulässig sein, mit *Harless* und *Harnack* (a. a. O. 160) zu sagen, ψαλμὸς sei die den Judenchristen, ὕμνος die den Heidenchristen geläufigere Bezeichnung des geistlichen Liedes gewesen; doch ist auch das nicht genug begründet, zumal ψαλμὸς ein auch den Hellenen geläufiges Wort war, s. *Meyer* und *Stier* zu Eph. 5, 19.

in der Gemeinde zu Laodicäa verlesen werde; dagegen solle der nach Laodicäa abgesandte Brief auch in Kolossae vorgelesen werden. In diesem Vorlesen paulinischer Briefe liegt der Keim zur Vorlesung und Auslegung der apostolischen Briefe, überhaupt der Schriften Neuen Testaments, im Gemeindegottesdienst; so dass sie nach und nach den Schriften des Alten Bundes als heilige Bücher an die Seite traten. Eine Entwicklung, welche der Natur der Sache nach in heidenchristlichen Gemeinden her vor sich gehen konnte, als in judenchristlichen.

Wir finden also mehrere Umstände: Handlungen, Zeiten, Orte und Mittel religiöser Erbauung, welche den Gottesdienst der heidenchristlichen Gemeinde von dem der palästinischen Judenchristen unterschieden. Das Verhältniss war indes keineswegs dieses, dass die letzteren in ihrem Cultus ganz und gar nur bei der jüdischen Form geblieben wären, die Heidenchristen sich ganz davon losgesagt und selbständig rein christliche Formen gebildet hätten; denn weder fehlte es bei der Andacht und Erbauung der Judenchristen an dem christlich Eigentümlichen und Neuen, noch stand der Gottesdienst der Heidenchristen völlig unabhängig da von dem Alten, dem Alttestamentlichen. Vielmehr fand Altes wie Neues bei beiden statt, nur in verschiedenem Masse gemischt und auf verschiedene Weise hervortretend. Die palästinischen Gemeinden nämlich standen von Anfang an in Hinsicht auf öffentlichen Gottesdienst noch in festem Anschluss an die Theokratie des Alten Bundes, und nur in Privatzusammenkünften von vertraulicher, geselliger, häuslicher Art erbaute man sich eigentlich auf christlichem Grund und Boden; dabei blieb es so lange, bis die Gläubigen von den Juden abgestossen wurden. In den Heidenländern finden wir im Grunde denselben Fortschritt, nur dass dieser hier einen rascheren Gang nahm, in Palästina dagegen längere Zeit erforderte. Denn ausserhalb Palästina's wurden die Christengemeinden meist schon in ihren Anfängen durch den Widerstand und die Feindseligkeiten der Synagogen genöthigt, sich auf ihre eigenen Füsse zu stellen und religiöse Versammlungen rein für sich zu halten, so dass alle Zusammenkünfte zum Behuf des Gottes-

dienstes und der Andacht, welchen die Christen von da an beiwohnten, auf christlichem Boden und ausschliesslich unter Christen stattfanden. Hiemit fand die eigentümlich christliche Weise des Gottesdienstes ein freies Feld und einen fruchtbaren Boden, entwickelte sich daher innerlich freier, rascher und vollständiger. So entdecken wir früher auf diesem Gebiet, als auf dem judenchristlichen, die Auszeichnung des Sonntags als eines den Gläubigen um ihres Herrn willen heiligen Tags, an dem man gottesdienstliche Zusammenkünfte zu halten liebte, während die Judenchristen noch den Sabbat beobachteten. Hier finden wir auch das Passa schon in christlichem Geiste aufgefasst und gefeiert, während eigentümliche Formen heiliger Rede sich entwickeln, und dem Alten Testamente einzelne Schriften der Apostel, als ordentliche Mittel der Erbauung, frühe zur Seite treten. Allerdings hat sich auch gezeigt, dass hellenische Neigungen, Sitten und Geistesrichtungen, welche sich da und dort in Gemeinden der Heidenchristen geltend machten, leicht zu einer unberechtigten und entweihenden Abweichung von der göttlichen Einsetzung führen konnten, welcher der Apostel entgegentreten musste, während die judenchristlichen Gemeinden in solchen Stücken das Überlieferte reiner und treuer bewahrten, andererseits aber leicht zu unevangelischer Gesetzlichkeit, sogar zum Rückfall in jüdisches Wesen, sich neigen mochten.

Überblicken wir das alles, so lässt sich zwar nicht von einem Gegensatz zwischen den Gemeinden der Heidenchristen und Judenchristen, anlangend die Frömmigkeit und den Gottesdienst reden, wohl aber von einem Unterschied in der Einheit. Die Einheit zwischen beiden bestand theils in der Gemeinschaft mit Gott in Christo, auf Grund der apostolischen Lehre, welche beiderseits Grundlage und Ziel des christlichen Gottesdienstes war, theils in der brüderlichen Gemeinschaft der Gläubigen unter einander, welche durch den Gottesdienst bethätigt und gefördert wurde. Ferner haben auf beiden Seiten sowohl engere und geschlossene Gemeindeversammlungen, als auch weitere und öffentlichere Zusammenkünfte stattgefunden, welche letztere auch den Nichtchristen zugänglich waren. Der Unter-

schied zwischen beiden beruhte im tiefsten Grunde darauf, dass bei den aus bekehrten Heiden gesammelten Gemeinden in Heidenländern, vermöge ihrer vollkommenen Ablösung vom israëlitischen Tempel- und Synagogenwesen, der Gottesdienst sich freier, selbständiger und reiner aus dem Geist des Evangeliums heraus zu einem eigentümlich christlichen entwickelt und gestaltet hat, während in Palästina der Anschluss an den alttestamentlichen Cultus zäher und dauerhafter war und die Entwicklung des neutestamentlichen Cultus mehr Zeit erforderte. Kurz, im heidenchristlichen Gottesdienst prägte sich die Freiheit, Selbständigkeit und Neuheit des Christentums aus, so jedoch, dass weder die Selbständigkeit des Neuen eine Anlehnung an die alttestamentliche Cultusform, noch die Freiheit ein von innen heraus sich bildendes Gesetz der Ordnung ausschloss.[1])

## B. Gesellige und häusliche Verhältnisse der Heidenchristen. Ihr Umgang mit Nichtchristen.

Das wichtigste Verhältniss unter diesem Gesichtspunkt ist in den paulinischen oder gemischten Gemeinden ohne Frage das zwischen den Gläubigen aus den Juden und denen aus den Heiden in einer und derselben Gemeinde. In Antiochia, in Ephesus, in Korinth z. B., waren die Juden und die Heiden vor der Gemeindegründung von einander getrennt, durch Religion und Volkseigentümlichkeit, durch Sitte und Lebensart unterschieden gewesen. Ein durchgreifender Unterschied, ja eine sittliche Kluft zwischen ihnen muss anerkannt werden, obwohl wir die Stellung und Gesinnung der Israëliten in der Diaspora, d. h. der Hellenisten, weder übersehen noch unterschätzen. Als oben S. 96 von der Bedeutung der hellenistischen Juden für die Verbreitung des Christentums unter Heiden die Rede war, erkannten wir, dass dieselben dadurch vor den palästinischen Juden sich auszeichneten, dass sie griechische Sprache und

[1]) Vgl. die treffliche Erörterung dieses Gegenstandes bei Th. *Harnack* a. a. O. S. 200 ff.

Bildung eingesogen und dagegen engherzige jüdische Vorurtheile gegen die Heiden abgelegt hatten. Dessenungeachtet waren sie Juden, beobachteten das mosaische Gesetz, namentlich die Speise- und Reinigkeitsgebote, behielten die Beschneidung bei, standen fortwährend in religiöser und nationaler Verbindung mit Palästina und dem Tempel, blieben inmitten der Heiden ein abgeschlossenes Volk, und waren dadurch in vielen Lebensbeziehungen von den Heiden, in deren Mitte sie lebten, innerlich geschieden; ganz so, wie heute noch die Juden inmitten der christlichen Völker Europa's. Nun wurden durch die Predigt des Paulus oder seiner Begleiter und Gehülfen in einer Stadt theils Juden theils Heiden gläubig, d. h. sie überzeugten sich, dass Jesus der Messias sei, ihr Heiland, und trachteten nach dem Reich Gottes, das nahet und in das sie einzugehen wünschten; die Einen wie die Andern wurden getauft und bildeten fortan eine Gemeinde mit einander. Durch den Glauben an einen Gott und an Jesum, seinen Gesalbten, den einen Herrn, sowie durch die Übernahme der Taufe, legten beide Theile etwas von ihrer bisherigen Religion ab, natürlich die Heiden ungleich mehr, als die Juden, indem jene ihre Götter verwarfen und den Götzendienst verliessen, während die Juden den einen wahren Gott, den sie bisher angebetet hatten, als den Vater Jesu Christi auch ferner verehrten. Diese negative und positive Ausgleichung führte indes noch gar nicht unmittelbar den Erfolg herbei, dass die Gläubigen aus den Juden und die aus den Heiden sofort wirklich eins geworden wären, auf gleichem Fuss mit einander gelebt, sich gegenseitig völlig als Brüder betrachtet und behandelt hätten. Die gottesdienstliche Gemeinschaft, die sie mit einander verband, der religiöse Verein und Gesellschaftsverband der ἐκκλησία θεοῦ, worin sie beiderseits zusammengefasst waren, hob noch nicht nach jeder Beziehung die Trennung im Leben und im Umgang auf, durch welche sie bisher aus einander gehalten waren. Beide sind fortan berechtigte Theile der christlichen Gemeinde ihres Orts, aber sie sind noch keineswegs mit einander verschmolzen. Die Gemeinde bestand aus zwei verschiedenartigen Grundstoffen, aus der περιτομή und der ἀκρο-

βυστία, um mit Paulus zu reden. Die beiden Elemente befanden sich in der Kirche Christi wie in einem und demselben Strombette vereinigt; aber wie, wenn zwei Flüsse sich vereinigen, die ihrem Ursprung und Laufe nach verschiedenen Gewässer hie und da eine höchst beträchtliche Strecke weit sich unterscheiden lassen, indem jeder Fluss seine eigentümliche Farbe behält, bis endlich die Gewässer sich richtig mischen und wirklich ein Ganzes bilden: so erforderte die innere Vereinigung und Verschmelzung von Juden- und Heidenchristen innerhalb einer und derselben Gemeinde immerhin geraume Zeit; sie bildete eine Aufgabe, an deren Lösung nicht wenig sittliche Kraft gewendet werden musste. Wo die jüdische Synagoge die Gläubigen nicht von sich stiess, da hielt sich die gesellige Scheidung noch länger, als wo jenes Ereigniss früh eintrat; in jenem Fall blieben die Judenchristen ihrerseits den Heidenchristen länger entfremdet. Auf der anderen Seite ist es an sich nicht unwahrscheinlich, und eine Stelle des ersten Korintherbriefs weiset darauf, dass die Gläubigen aus den Heiden noch nicht alle Beziehungen zu den Göttertempeln, nicht jede Berührung mit den Opfermahlzeiten auf einmal abbrachen (10, 21). Dadurch trugen sie ihrerseits dazu bei, die gläubigen Juden sich zu entfremden; überhaupt mochten die Heidenchristen gar manchen Anlass finden, an Sitten und Gebräuchen ihrer bisherigen Religionsgenossen, ihrer heidnischen Verwandten, auf eine Weise Theil zu nehmen, welche ihren jüdischen Mitchristen anstössig war, und dieselben in einer gewissen Entfernung von ihnen halten musste. Dazu kam das beiderseitige Nationalgefühl, das sich bei den Judenchristen als theokratischer Stolz, unter Verachtung und Geringschätzung der „Sünder aus den Heiden" (*adversus omnes alios hostile odium, Tacit. Hist.* V. 5), bei den Heidenchristen als hellenischer Bildungsstolz, mit vornehmem Herabsehen auf die Barbaren, aussprach. Das Alles in Rechnung genommen, versteht sich von selbst, dass es sehr schwer halten und lange Zeit erfordern musste, bis die innere Glaubensgemeinschaft sich zu einer richtigen Lebensgemeinschaft herausbildete, oder umgekehrt, bis der äussere Gesellschaftsverband

sich zu einer wahren Verschmelzung der Gemüter verinnerlichen und vertiefen mochte. Es lässt sich leicht denken, dass der Verschmelzungsprozess, dieses Werk der Ineinsbildung, nicht stetig vor sich gehen mochte; dass oft ein Vorfall dazwischen trat, der das bis zu einem gewissen Grade bereits fortgeschrittene Werk nicht nur hemmte, sondern auf einmal um Vieles wieder zurückwarf. Eine solche Thatsache war z. B. das Auftreten der τινες ἀπὸ Ἰακώβου in Antiochia, mit den daran hangenden Folgen. Der Vorwurf einer ὑπόκρισις, welchen Paulus den Judenchristen der antiochenischen Gemeinde, ja dem Petrus selbst macht, setzt voraus, dass die gesellige Verschmelzung der verschiedenen Elemente in jener Gemeinde schon ziemlich weit gediehen war, während jetzt die Verbrüderung wieder in Frage gestellt wurde. Indessen scheint das freimüthige und nachdrückliche Auftreten des Paulus die Gefahr auf der Stelle abgewendet zu haben. Das Nähere über dieses Ereigniss unter einem anderen Gesichtspunkt s. u.

Spuren einer lang andauernden, innerlichen Trennung zwischen gewesenen Heiden und Juden, innerhalb der einzelnen Gemeinden, zeigen sich überall, wo Paulus in seinen Briefen vor Selbstüberhebung warnt, zu brüderlicher schonender Rücksicht auf einander ermahnt, wo er fordert, dass die Starken der Schwachen sich annehmen, ihnen kein Ärgerniss geben sollen, z. B. Röm. 12, 3 ff., besonders 14, 1—15. 13. Hier geht der Apostel von dem Unterschied aus, den ein Theil der Gläubigen zwischen gewissen Speisen und Tagen mache; er arbeitet dahin, dass keiner den andern richten und verdammen möge, sondern nur jeder dem Herrn dienen, Christo leben, dem schwachen Bruder aber ja keinen Anstoss geben, vielmehr ihn zu fördern und zu erbauen sich befleissigen möge. Diese ausführliche Ermahnung setzt voraus, dass damals auch innerhalb der römischen Gemeinde noch vielfache Reibung und Spannung, zumal zwischen Gläubigen aus den Juden und aus den Heiden, statt gefunden hat. Eine ähnliche Bewandtniss hat es mit der Erörterung I Kor. 8, wo besonders von der Theilnahme der Heidenchristen an Götzenopfermahlzeiten und vom Genuss des Opferfleisches

die Rede ist; die Ermahnung geht dahin, es möge doch ja keiner das Gewissen des schwachen Bruders durch eine Handlung, welche diesem anstössig wäre, verletzen; ein Gegenstand, auf welchen der Apostel 10, 23 ff. zurückkommt, während den obigen Stellen des Briefs an die Römer die Ermahnung Kol. 2, 16 ff. verwandt ist.

Es war eine der bedeutsamsten und schwierigsten Lebensaufgaben des Apostels Paulus, diese Verschmelzung der verschiedenen Elemente innerhalb der gemischten Gemeinden zu leiten und durchzuführen. Das hat er denn auch mit Wort und That gethan, durch sein persönliches Handeln und Beispiel (I Kor. 8, 13; 9, 19—22; 10, 33; 11, 1), sowie durch mannhaften Tadel eines diesem Werke hinderlichen Benehmens (Gal. 2, 11 ff.). Vorzüglich aber hat die eigentümliche Art und Weise, wie er das Evangelium von Christo auffasste und die christliche Lehre ausbildete, auf die Förderung jenes Einigungswerks hingezielt, während hinwiederum diese praktische Aufgabe, die ihm geworden, auf seine persönliche Erkenntniss christlicher Wahrheit einen sichtbaren Einfluss gewonnen hat. Hieher gehört besonders seine reine und volle Erkenntniss der christlichen Freiheit (ἡ ἐλευθερία ἡμῶν ἣν ἔχομεν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, Gal. 2, 4); sodann die klare Einsicht in das Reich Gottes und das Wesen des Christentums, wonach es Geist ist (Röm. 14, 17: „das Reich Gottes ist nicht Essen und Trinken, sondern Gerechtigkeit und Friede und Freude im Heiligen Geist"; vgl. Gal. 3, 3: „wollet ihr jetzt im Fleisch vollenden, nachdem ihr im Geist angefangen habt?"); das nachdrückliche Geltendmachen des wesentlich Neuen, der neuen Schöpfung in Christo (Kol. 3, 9—11); ferner das starke Hervorheben der Wahrheit, dass es Ein Gott, Ein Herr, Ein Geist ist, dem wir dienen (I Kor. 12, 4—6; Eph. 4, 5 ff.), sowie der entsprechenden Pflicht, alles zur Ehre Gottes, alles dem Herrn zu thun, ihm allein zu leben (I Kor. 10, 31; Röm. 14, 6—9. 18; Kol. 3, 17), wie denn der Herr allein es ist, der die Seinen richtet, während kein Gläubiger den andern zu richten befugt ist (Röm. 14, 10); endlich die Entwicklung des Begriffs der Kirche, als einer verschiedene

Glieder umfassenden, lebendigen Einheit des Leibes Christi (Röm. 12, 4 ff.; I Kor. 12, 12 ff.; Kol. 3, 11; Eph. 1, 22 f.; 2, 11 ff. vgl. 4, 1 ff.); in den letzteren Stellen ist namentlich die Bedeutung des Todes Jesu hervorgehoben, als wodurch die Scheidewand niedergerissen und aus Zweien ein Ganzes, aus Heide und Jude ein neuer Mensch geworden ist, so dass beide durch Jesum in einem Geiste Zugang zum Vater haben. Alle diese, in dem paulinischen Lehrbegriff höchst bedeutungsvollen Wahrheiten haben, — was man nicht immer erkannt hat, — wesentlich zugleich eine praktische Seite, eine Beziehung auf das Werk der Verbrüderung und innigen Vereinigung der Gläubigen aus Juden und Heiden, zunächst innerhalb der einzelnen gemischten Gemeinden, sodann in dem grossen Ganzen der Kirche. Nicht umsonst führt der Apostel den Korinthiern gerade in einem Zusammenhang, wo er ihnen brüderliche Gesinnung empfiehlt und sie ermahnt, sich gegenseitig zu erbauen und alles zur Ehre Gottes zu thun, zu Gemüte, dass sie sollen unanstössig sein, sowohl den Juden als den Heiden und der Gemeinde Gottes (I Kor. 10, 32)[1].

---

[1]) Vermöge der oben erörterten Aufgabe seines Lebens hat der Apostel Paulus nicht allein für die Kirche Christi, sondern für die Menschheit überhaupt eine unschätzbare Bedeutung. Er hat zuerst die in der Person des Gottmenschen gegebene Einheit des Menschengeschlechts nicht nur für die Erkenntniss herausgearbeitet, sondern auch mit der That praktisch gegründet. In der vorchristlichen Zeit sehnte sich die gespaltene und zerrissene Menschheit nach einer Vereinigung und Durchdringung der verschiedenen Stämme und Volkstümlichkeiten, — aber es kam nichts Rechtes zu Stande. (Vgl. *Bunsen*, Hippolytus I, 131. 257; *Schaff*, Kirchengesch. I, 471 ff.) Das weltherrschende Rom war eben damals beschäftigt, die ganze bekannte Welt in seinem Reich zu vereinigen; aber alle seine Eroberungen und seine bewundernswürdige Herrschergabe brachten doch nur einen unförmlichen Völkerknäuel, einen Riesenleib ohne einheitlichen Geist zuwege, — natürlich, weil es selbst den Geist nicht hatte, sondern vom alten Menschen war, welcher von Erde und selbst irdisch, fleischlich ist. Als aber der zweite Mensch gekommen war, der Herr vom Himmel, welcher der Geist ist, so wurde es möglich, von innen heraus, kraft des einen, lebendigmachenden Geistes (I Kor. 15, 45—47), unter dem einen Haupte, welches ist Christus, die Menschheit zu einer wirklichen Einheit zu führen. Das Werkzeug Gottes, welches berufen war, diese Einheit in Gedanke und That zu gründen, war Paulus. Er hat als treuer Israëlite ohne Falsch, und zugleich durch die

Alle diese Wahrheiten standen einem Paulus klar und lebendig vor der Seele, aber darum waren sie noch nicht sofort in das Bewusstsein der Gläubigen selbst aufgenommen. Ferner zwischen der Aneignung einer Überzeugung und dem entsprechenden treuen und beharrlichen Handeln nach derselben liegt noch gar vieles in der Mitte. Deshalb ging das Werk der Einigung und Verschmelzung nur langsam vor sich, zumal Paulus selbst, seinen eigenen Grundsätzen gemäss, die Durchführung gewiss nicht durch ungeduldiges Drängen zu beschleunigen suchte, überhaupt nichts Gemachtes wollte, vielmehr sich darüber klar war, dass die Sache nur von innen heraus sich von selbst bilden könne. Indes haben wir keinen Grund, daran zu zweifeln, dass schon bei Lebzeiten des Apostels Paulus in vielen Gemeinden wenigstens bedeutende Schritte in dieser Richtung geschehen sind, dass das Werk grundlegend angebahnt war, ehe Paulus vom Schauplatz abtreten musste. Dass dabei namentlich die Judenchristen nachgaben, ist aus der schon öfters angeführten Stelle, Ap. Gesch. 21, 21, zu ersehen. Falsch war nur die Voraussetzung, als ob Paulus die auswärtigen Juden zum Abfall verführt hätte. Aber das ist immerhin als Thatsache anzusehen, dass die gläubigen Juden in der Diaspora nach und nach von dem mosaischen Gesetz und den jüdischen Sitten abkamen, wozu ohne Zweifel die Gemeinschaft mit ihren Brüdern aus den Heiden beitrug. Es ist natürlich, dass die

Gnade Christi Apostel der Heiden, in tiefer, geistreicher Lehrentwicklung, zugleich aber in der ihm durch Gottes Gnade verliehenen grossartigen Missionswirksamkeit, bewunderungswürdigen geistlichen Herrschergabe und originaler Organisationskraft, Juden und Hellenen zu einer Gemeinde, zu einer Familie, unter einem Haupt und Herrn, in einem Glauben und in brüderlicher Liebe verbunden, die verschiedenen Gemeinden des Morgenlandes und Abendlandes zu einem Leibe, zu einer Kirche Christi vereinigt. Die durch Jesu gottmenschliche Person und Versöhnungstod entwurzelten Scheidewände hat der Apostel Paulus vollends niedergestürzt. Vollendet und durchgeführt hat er freilich das Werk der Einigung menschlichen Geschlechtes nicht, ist es doch heute noch nur ein Hoffnungsziel, auf das wir gläubig harren; aber die erste Hand an den einheitlichen Bau auf dem Grunde, der gelegt ist, Jesus Christus, hat Paulus gelegt, und das ist sein weltgeschichtliches unsterbliches Werk.

verschiedenen Glieder besonders durch gegenseitige Dienste und Hülfleistungen, aus Glauben in Liebe gethan, einander innerlich näher kamen, dass durch „das Band des Friedens" auch die „Einigkeit im Geist" gehalten und gefördert wurde, so dass, im Verlauf der Zeit, Christen aus Juden und Heiden sich gegenseitig unterschiedslos als Brüder und Schwestern ansehen lernten und den Umstand, dass früher die Einen Juden, die Andern Heiden gewesen, allmählich vergassen. Es handelte sich, um einem gewöhnlichen Sprachgebrauch zu folgen, nicht um eine „absorptive Union," so dass die Judenchristen zu den Heidenchristen, oder diese zu jenen hätten übertreten sollen, um in ihnen völlig aufzugehen, sondern um eine Vereinigung in einem höheren Dritten, in dem Glauben an den e i n e n Herrn, und in einer höheren Gemeinschaft, als die jüdische Theokratie und die heidnische Religions- und Volksgemeinde war. Beide Theile mussten je auf etwas verzichten; die Judenchristen auf ihre gesetzliche Gerechtigkeit, ihr levitisches Wesen, ihre jüdische Ausschliesslichkeit; die Heidenchristen auf ihren hellenischen Bildungsstolz, ihre heidnischen Neigungen und Sitten.

Bei der Frage, wie weit diese Union, zunächst innerhalb einzelner gemischter Gemeinden, im apostolischen Zeitalter verwirklicht worden sei, dürfen wir eine kleine Notiz nicht übersehen, welche auf den ersten Anblick zwar geringfügig erscheint, aber in mancher Hinsicht denn doch bedeutungsvoll ist; wir meinen die Thatsache, welche uns die Apostelgeschichte 11, 26 überliefert hat: dass „zuerst in Antiochia die Jünger „Christen", Χριστιανοί genannt wurden." Wir fassen diese Bemerkung hier von d e r Seite auf, wornach sie ein Zeugniss ist für den Fortschritt der Verschmelzung zwischen Judenchristen und Heidenchristen. Offenbar sollte der Name a l l e Mitglieder der Gemeinde zu Antiochia bezeichnen, ohne Rücksicht darauf, ob sie aus den Juden oder den Heiden stammten; denn Lukas setzt den bestimmten Artikel: τοὺς μαθητάς. Der Name „Christen" setzt aber voraus, dass die Gläubigen von den Juden bereits zu unterscheiden waren; sonst wäre niemand auf den Einfall gekommen, ihnen einen besonderen Namen zu schöpfen. Er-

funden wurde der Name in keinem Fall von Seiten der Juden; denn diese hätten den Christen gewiss am wenigsten den ihnen so heiligen und ehrwürdigen Namen „Messiasleute“ zugestanden; sie pflegten ihnen vielmehr nur geringschätzige Namen, wie „Nazarener, Galiläer“ u. dgl. zu geben. Auch von Christen ist der Name sicherlich nicht ausgegangen; der Name Christi war ihnen zu heilig und einzigartig; sie nannten sich unter einander nur „Jünger, Gläubige, Brüder.“[1]) Dafür aber, dass der Name von Heiden in Antiochia aufgebracht worden ist, spricht die Form und Bildung desselben.

Allein eben den Umstand, dass der Christenname so frühe, und dass er in Antiochia aufgekommen sei, hat *Lipsius* Über den Ursprung und den ältesten Gebrauch des Christennamens, 1873, in Zweifel gezogen, und die Vermuthung aufgestellt, der Name sei in Kleinasien, wo das Christentum frühzeitig eine geschichtliche Macht geworden, aber „sicher“ nicht so frühe, wie die Apostelgeschichte will, aufgekommen. Seinem Vorgang sind seither mehrere, z. B. auch der umsichtige und selbständige *Mangold* (Bleek's Einl. in das N. T., 3. Aufl., S. 414. Anm.) gefolgt. Prüfen wir die Gründe von *Lipsius*, so können wir dieselben keineswegs überzeugend finden. Er constatirt, dass der Name als Selbstbezeichnung der Gläubigen ziemlich spät in Gebrauch gekommen ist; zuerst erscheine er als stehend bei den Apologeten, indem er wohl durch gerichtliche Verhöre bei den Christen in Gebrauch kam, nachdem er zuerst von ihren Gegnern angewendet worden; also (?) habe die Apostelgeschichte die Anschauung einer späteren Zeit in die Tage des Apostels Paulus zurückgetragen (S. 10 f.). Und doch erwähnen sowohl *Tacitus* (Annal. XV, 44) als *Sueton* (Nero 16) den Namen als

---

1) Haben doch in dem ganzen Zeitraum, welchen die neutestamentlichen Schriften umfassen, die Christen diesen Namen, auch nachdem er gangbar geworden war, nicht selbst sich angeeignet; so wenig vertrug er sich mit ihrem Glauben an den Erlöser. In den beiden Fällen, in denen, abgesehen von unserer Stelle, der Name im Neuen Testament auftaucht, wird er als aus fremdem Munde kommend erwähnt, Apostelgesch. 26, 28 aus dem Munde eines Juden, des Königs Agrippa, und I Petri 4, 16 aus dem Munde der Heiden.

zur Zeit der Neronischen Verfolgung beim römischen Volk üblich (*quos — vulgus christianos appellabat*). Das Gewicht dieser Zeugnisse sucht *Lipsius* dadurch abzuschwächen, dass er meint, beide können (!) den Namen in die Neronische Zeit zurückdatirt haben, während ihr Zeugniss nur für ihre Lebenszeit (c. 116, resp. 120 n. Chr.) vollgültig sei. Während *Leopold von Ranke*, der competente Richter über einen Historiker, die Virtuosität des *Tacitus* unter anderem in der „Gegenständlichkeit seiner Darstellung und der Wahl seiner Worte" erkennt (Weltgeschichte III. 2. Abth. 1883. S. 317 f.). Einen Vorzug besitzt die fragliche Abhandlung darin, dass sie die Fabel zerstört hat, wornach die Form des Namens eine römische, der Ursprung desselben gar in Rom selbst zu suchen wäre (*Baur*, Paulus 2. Aufl. I, 103 f.). *Lipsius* räumt ein, die Ableitung aus dem Lateinischen sei möglich; allein er weist nach, dass die Form -ανος, -ηνος im späteren Griechisch sehr häufig sei für Namen aus nichtklassischen Gebieten, z. B. persische, kleinasiatische u. s. w., daher die antiken Grammatiker diese Wortform als „asiatischen Typus" bezeichneten. Nun weist *Lipsius* namentlich nach, dass syrische Namen dieser Form vorkommen; daraus folgert er aber nicht etwa, dass die Angabe des Lukas in besagter Stelle dadurch beglaubigt werde, sondern blos, dass der antiochenische Ursprung des Christennamens „an sich ganz denkbar" sei; nur sei derselbe um deswillen nicht verlässlich, weil die Angabe mit dem pragmatischen Gesichtspunkt des Verfassers zusammenhänge (!) S. 19. — Das Ergebniss unserer Erörterung ist demnach, dass der gegen diese Mittheilung des Lukas erhobene Zweifel nur zur Bestätigung seiner Glaubwürdigkeit ausschlagen kann. Die Thatsache selbst, dass der Christenname zur Zeit des Apostels Paulus in Antiochia zuerst in Gebrauch gekommen, ist als gesichert anzuerkennen. Vgl. *Keim*, Aus dem Urchristentum, 1878. S. 175 ff. *Hilgenfeld*, Zeitschrift 1881. 304 ff. *Wendt*, Meyer's Comm. zur Ap. Gesch., 5. Aufl., S. 253 f. Es steht fest, dass die Heiden damals und noch geraume Zeit nachher, in der Regel die Christen für Juden hielten, nämlich für eine der innerjüdischen Sekten.

Kam nun in der durch Bildung und Intelligenz hervorragenden Grossstadt Antiochia inmitten der heidnischen Bevölkerung der Name Christen erstmals in Gebrauch, so ist der Rückschluss berechtigt, dass ihnen in diesem Falle der Unterschied zwischen Christen und Juden in die Augen gefallen sei, und zwar nicht blos in Betreff der Heidenchristen (denn man nannte ja alle, ohne Unterschied, Χριστιανούς), sondern auch in Betreff der gläubigen Juden. Anlangend die Judenchristen zu Antiochia, haben wir an Worten des Paulus glücklicher Weise ein entsprechendes Zeugniss, das zwar auf mittelbare Weise, aber doch mit Sicherheit erkennen lässt, dass die Judenchristen zu Antiochia in allewege mit den Heidenchristen der Gemeinde auf gleichem Fuss zu leben pflegten, ohne sich durch levitische Gesetze von dem brüderlichen Umgang mit ihnen abhalten zu lassen. Der Vorwurf einer ὑπόκρισις, welchen Paulus ihnen Gal. 2, 13 macht, beweist klar, dass das Gegentheil die Regel war. Somit geben diese Stellen der Apostelgeschichte und des Paulus auf ungesuchte Weise einander gegenseitig Licht. Aus beiden zusammengenommen erhellt, dass das Werk der Verschmelzung, wenigstens in dieser einflussreichen Metropole gemischter und rein heidenchristlicher Gemeinden, schon sehr frühe, d. h. mindestens seit dem Jahr 40 n. Chr., bedeutende Fortschritte gemacht hat. Die Entstehung des Christennamens in Antiochia ist ein Beweis dafür, dass die Christen dieser Stadt sich als eine derartige Genossenschaft kenntlich gemacht hatten, welche weder den Juden, noch den Heiden beizuzählen, sondern ein *Genus tertium* war.

Eines der Mittel zu dieser Verschmelzung bildeten die Brudermahle oder Agapen. Schon das war für den Zweck äusserst günstig, dass der bestehenden christlichen Sitte, welche von den palästinischen Gemeinden herstammte, die hellenische Sitte mit ähnlichen landesüblichen Zusammenkünften zu geselligem Zweck gleichsam entgegenkam.[1]) Indessen war

[1]) Die im ersten Jahrhundert der römischen Kaiserzeit vielfach blühenden Vereine und Gesellschaften veranstalteten so regelmässig gemeinschaft-

dazu, dass der Zweck einer brüderlichen Einigung auf dem Fusse der Gleichheit erreicht wurde, unumgänglich nöthig, darüber zu wachen, dass die christliche Sitte der Brudermahle nicht durch heidnische Unsitte entarte und entweiht werde (s. oben S. 117 f.).

Neben dem bedeutendsten Gegensatz, welcher innerhalb der paulinischen Gemeinden sich vorfand, dem zwischen Gläubigen aus den Juden und aus den Heiden, befanden sich noch manche sociale Unterschiede, welche ihre Ausgleichung erwarteten, z. B. der Unterschied zwischen Sklaven und Freien. Aber auch diesen sucht der Apostel Paulus (1 Kor. 7, 21 ff.) in der Gemeinde auszugleichen, indem er zwar nicht verlangt, dass die Sklaven, die etwa gläubigen Herren angehören, von diesen sofort freigelassen werden sollen, aber darauf dringt, dass Sklaven, die „in dem Herrn berufen" sind, sich selbst als Freigelassene des Erlösers betrachten, und von den Freien in der Gemeinde als solche angesehen werden sollen, während der freie Mann, sofern er ein Gläubiger ist, ein Knecht Christi sein soll. Diese Grundsätze befolgte der Apostel praktisch, als er den nach Rom geflüchteten Sklaven Onesimos, der durch Paulus während seiner Gefangenschaft bekehrt worden war, seinem rechtmässigen Herren, Philemon, nach Kolossae zurückschickte, aber jetzt als einen geliebten Bruder, den er aufnehmen möge wie den Apostel selbst (Philem. Vs. 16 ff.). Paulus lässt das Verhältniss zwischen Sklaven und Herrschaften stehen, ohne daran zu rütteln, aber er verwandelt es durch den christlichen Geist von innen heraus in ein Verhältniss gegenseitiger Achtung und Liebe, wodurch das äussere Rechtsverhältniss schliesslich umgewandelt und gelöst werden muss (vgl. meine Abhandlung: Sklaverei und Christentum. 1878). Nur in einer Hinsicht, scheint es, wurde die gesellige Gleichheit der Gläubigen von Paulus nicht begünstigt, nämlich in Betreff des Geschlechts, sofern er sich gegen die Sitte erklärt, dass Frauen in den gottesdienstlichen Ver-

---

liche Mahlzeiten, dass letztere sogar volkswirthschaftlich schädlich wirkten. Vgl. *Hatch*, Gesellschaftsverfassung der christlichen Kirchen im Altertum. Übers. 1883. S. 22 f. Anm. 13.

sammlungen der Gemeinde reden und lehren wollten (1 Kor. 14, 34 f.). Indessen werden wir dies doch nicht anders anzusehen haben, als so, dass der Apostel den Frauen ihren natürlichen Wirkungskreis im Hause um so mehr sichern wollte, je stärker er krankhafte Mündigkeitsgelüste, einen falschen Gleichheitsdrang und unweiblichen Thatendurst in seine Schranken zurückwies. Hiemit verwandt ist, was ebenfalls in dem für solche Fragen reichhaltigen ersten Korintherbrief von dem ehelichen und ehelosen Leben gesagt ist (7, 25—40). Es scheint nämlich in Korinth bei einem gewissen Theil der Gemeinde (und zwar, wie *Neander* vermuthet, nicht sowohl bei dem judaistischen, als bei dem paulinisch gesinnten Theil, Pflanzung I. 405 ff., 424 f.) eine Richtung sich geltend gemacht zu haben, bei welcher das ehelose Leben als ein unbedingter Vorzug und als unersetzliches Tugendmittel galt. Diese ungesunde asketische Neigung bekämpft der Apostel, indem er auf ebenso besonnene, als wahrhaft christliche Weise sich über die Frage ausspricht, der Ehelosigkeit zwar einen gewissen Vorrang einräumt, aber die christliche Vollkommenheit nicht in die Ehelosigkeit, überhaupt nicht in äusserliche Enthaltung und Entbehrung irdischer Güter, sondern in die Gesinnung setzt, vermöge welcher alle, verehelichte so gut als unverehelichte, bemittelte wie mittellose, bereit sein sollen, sich selbst zu verleugnen und jedes Opfer zu bringen, das der Herr, vermöge der Umstände, verlangen möge.

So zeigen sich inmitten der gemischten oder heidenchristlichen Gemeinden in geselliger Hinsicht mancherlei Verschiedenheiten, ja Gegensätze, deren Versöhnung und Ausgleichung eine sittliche Aufgabe der Kirche war. Wir haben gesehen, in welchem Geist der Heidenapostel in den Gemeinden seines Wirkungskreises dieses Ziel anstrebt. Zugleich aber bekommen wir den Eindruck, dass in diesen Gemeinden ein weit mannigfaltigeres und regeres Leben, das deshalb auch mit stärkeren und zahlreicheren Gegensätzen zu kämpfen hatte, waltete, als in den rein judenchristlichen Gemeinden.

Noch ist die Frage zu beantworten: Wie stand es in den

heidenchristlichen Gemeinden um den Umgang mit Nichtchristen?

Befragen wir zuerst die Apostelgeschichte, so erfahren wir, dass schon bei Gründung dieser Gemeinden heidnische Einwohner der betreffenden Städte den Apostel Paulus und seine Begleiter, auch wohl die von ihnen gewonnenen Gläubigen, angefeindet haben. Sehen wir aber genauer zu, so finden wir, dass diese Feindseligkeiten in den meisten Fällen auf Anstiftung von Juden begannen, z. B. in dem pisidischen Antiochia (13, 50); in Ikonium (14, 2. 4 f.); in Lystra (14, 19); in Thessalonich und Beröa (17, 5 ff., 13); während nur in Philippi (16, 16 ff.) und in Ephesus (19, 23 ff.), die Anfeindungen unmittelbar und geradezu von der heidnischen Bevölkerung ausgingen, hier unter religiösem Vorwand und mit Aufwallung von Fanatismus, dort unter politischem Deckmantel, beide Male aber eigentlich nur aus Beweggründen des Eigennutzes und materieller Interessen. Nehmen wir alles das zusammen, so ergibt sich, dass die Christen nur in vereinzelten Fällen, und stets in Folge besonderer Agitation betheiligter Personen, von Heiden angefeindet wurden. Demnach ist anzunehmen, dass man sie in der Regel unbehelligt liess. Andererseits lässt sich dem gemäss voraussetzen, dass die Christen einen friedlichen Umgang mit den Heiden pflegten.

Vergleichen wir damit die Briefe des Apostels, so finden wir obige Berichte über theilweise Anfeindungen der Christen von Seiten der Heiden durch dasjenige bestätigt, was Paulus den Thessalonichern (im I. Brief 2, 14) bezeugt, nämlich dass sie von ihren Landsleuten und Volksgenossen viel erlitten haben, ganz so wie die palästinischen Gemeinden von den Juden. Andere Stellen indes setzen einen vielfach freundschaftlichen Umgang zwischen Christen und Heiden voraus, z. B. 1 Kor. 10, 27 ff.: *εἰ δέ τις καλεῖ ὑμᾶς τῶν ἀπίστων, καὶ θέλετε πορεύεσθαι, πᾶν τὸ παρατιθέμενον ὑμῖν ἐσθίετε.* So konnte der Apostel nur reden, wenn er wusste, dass Christen von Heiden öfters zu Tische geladen wurden. Was dann die Weisung des Apostels für diesen Fall betrifft, so ist so viel klar: er verbietet den

Christen keineswegs, eine solche Einladung anzunehmen; stellt es vielmehr ganz in das Belieben eines jeden, ob er der Einladung eines Ungläubigen folgen will, oder nicht. Ferner gemischte Ehen zwischen Christen und Nichtchristen, die damals natürlich sehr häufig sein mussten, will der Apostel nicht getrennt wissen. Vielmehr soll der gläubige Theil dem andern zur Bekehrung verhelfen (1 Kor. 7, 12—16). In Betreff der heidnischen Obrigkeit geht die Forderung des Apostels dahin, dass die Christen aus Gottesfurcht und um des Gewissens willen die heidnische Obrigkeit ehren sollen, denn sie sei von Gott verordnet, d. h. sie sei eine Einrichtung der die Welt regierenden und ordnenden Weisheit Gottes (Röm. 13, 1 ff., vgl. *Tholuck*, Comm., 5. Aufl., S. 680 ff.). Hiemit ist jedoch die andere, in geselliger Hinsicht beachtenswerthe Ermahnung recht wohl vereinbar, dass Christen ja keine Streitsache wider einander vor heidnische Richter bringen, sondern ihre Sachen friedlich unter einander selbst schlichten und ausgleichen sollen (1 Kor. 6, 1 ff.). Eine häufige Ermahnung ist bei Paulus diese, dass die Gläubigen sich bemühen sollten, so zu leben, dass sie denen die draussen sind, den Nichtchristen, keinen sittlichen Anstoss geben, 1 Thess. 4, 12: *ἵνα περιπατῆτε εὐσχημόνως πρὸς τοὺς ἔξω*, und bestimmter 1 Kor. 10, 32: *ἀπρόσκοποι γίνεσθε καὶ Ἰουδαίοις καὶ Ἕλλησι καὶ τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ.* Was hier negativ ausgedrückt ist, das erscheint in seiner positiven Bedeutung, Phil. 2, 15: *ἵνα ἦτε ἄμεμπτοι — τέκνα θεοῦ ἄμωμα μέσον γενεᾶς σκολιᾶς καὶ διεστραμμένης, ἐν οἷς φαίνεσθε ὡς φωστῆρες ἐν κόσμῳ.*

## C. Die Gemeindeverfassung und Kirchenordnung der heidenchristlichen Gemeinden.

Nach dem Bericht der Apostelgeschichte haben Paulus und Barnabas, schon auf dem Rückweg von der ersten Missionsreise, in den Städten Lystra, Ikonium und Antiochia, wo sie kurz zuvor Christengemeinden gestiftet hatten, Älteste aufgestellt (Ap. Gesch. 14, 21—23). Der Ausdruck *κατ' ἐκκλησίαν* gibt

deutlich zu erkennen, dass in jeder von diesen drei kleinasiatischen Städten die Neubekehrten schon jetzt zu einer einheitlichen Gemeinde verbunden und geordnet wurden. Ferner können wir die Erzählung, dass *κατ' ἐκκλησίαν πρεσβύτεροι* bestellt worden, nicht wohl so verstehen, dass je eine Gemeinde einen Ältesten bekommen habe, sondern nur so, dass in jeder Gemeinde mehrere Älteste eingesetzt wurden. Zweifelhaft ist aber der Sinn des *χειροτονήσαντες αὐτοῖς πρεσβυτέρους*. Heisst das: Paulus und Barnabas haben diese Ältesten selbst eingesetzt, und die, nach ihrem Ermessen, geeigneten Männer kraft eigener Machtvollkommenheit mit dem Amte bekleidet (*Löhe*, Aphor. 58)? oder will es sagen: sie haben veranlasst, dass die Gemeinden selbst die Männer ihres Vertrauens wählten? — Da *χειροτονεῖν* ursprünglich bedeutet: Durch Händeaufheben, durch „Handmehr" (nach Schweizerischem Ausdruck) abstimmen, wählen, so könnte man dem Wort möglicher Weise den Sinn einer Veranstaltung der Wahl, einer Anordnung von Gemeindewahlen beilegen.[1]) Es ist sprachlich sicherer, einzuräumen, dass das Wort hier in der anderweit beglaubigten Bedeutung von erwählen zu nehmen sei, so dass es weder geradezu das Anstellen der Ältesten rein nach persönlichem Ermessen und aus amtlicher Vollmacht bezeichnet, noch die thätige Theilnahme der Gemeinde ausdrücklich mitbegreift. In jedem Fall musste selbstverständlich das Vertrauen und das Urtheil der Gemeindeglieder berücksichtigt werden (vgl. *Rothe*, Anfänge S. 150; *Baumgarten* a. a. O. II. 1, 99 f.). Indes ist

[1]) Für diese Auffassung scheint der Umstand zu sprechen, dass in der neu entdeckten *Διδαχὴ τῶν ἀποστόλων* c. 15. dasselbe Wort für Gemeindewahl gebraucht ist, was als eine Reminiscenz aus unserer Stelle erscheint: *χειροτονήσατε — ἑαυτοῖς ἐπισκόπους καὶ διακόνους*. Indessen ist in der *διδαχή* die grammatische Construction entscheidend, während in unserer Stelle der Ausdruck, abgesehen von der etymologischen Bedeutung des Verbums, für eine durch die Apostel getroffene Wahl spricht. Kommt doch in der Rede des Petrus Ap. Gesch. 10, 41 *προκεχειροτονημένοι ὑπὸ τοῦ θεοῦ* von unmittelbar göttlicher Erwählung und Berufung zu Zeugen Christi vor. In dem hiemit begründeten Sinn verstehen die Worte *de Wette-Overbeck*, D. *Plumptre*, Comm. in Bischof Ellicott's N. T. Comm. für Schulen. 1879. S. 230, *Wendt* in Meyer's Comm. 5. Aufl. 1880. S. 310.

die Frage: ob die Gemeinden selbst wählten, oder ob die Apostel kraft eigener Vollmacht die Ältesten bestellten, immerhin eine untergeordnete, gegenüber der Frage: ob dieser Bericht über die Bestellung von Ältesten überhaupt für geschichtlich begründet gehalten werden könne, oder nicht. *Schrader* hat behauptet, Der Apostel Paulus V. 543, es sei hier eine spätere Einrichtung in die frühere Zeit gerückt und unberechtigterweise unmittelbar auf die Apostel zurückgeführt. Hiegegen erinnern wir, erstens: dass schon vor der ersten Missionsreise des Paulus Älteste in Jerusalem vorkommen (Ap. Gesch. 11, 30), und als schon bestehend vorausgesetzt sind, ohne dass über die Art, wie das Amt geworden ist, ein Wort gesagt wäre. Sie werden ganz beiläufig erwähnt; um so weniger haben wir Grund, jene Angabe anzufechten. Bestanden aber schon Älteste als Gesellschaftsbeamte in judenchristlichen Gemeinden, so hat der Umstand um so weniger unwahrscheinliches, dass Paulus und Barnabas diese bereits bestehende Einrichtung in andern Gemeinden ebenfalls einführten. Wären Älteste in der Apostelgeschichte überhaupt bis dahin noch nicht erwähnt worden, und wir erführen auf einmal, Paulus habe in jenen Städten Älteste angestellt, so wäre etwas auffallendes in diesem Umstand, das aber, so wie die Sachen in der That stehen, nicht vorhanden ist. Wir müssen aber auch, zweitens, die Lage dieser Gemeinden berücksichtigen. Die örtliche Entfernung der neugegründeten Gemeinden, in den Landschaften Pisidien und Lykaonien, von ihrer Muttergemeinde, Antiochia in Syrien; ihre Stellung gegenüber einer feindseligen jüdischen Bevölkerung (14, 22); ihre Trennung von der Synagoge, welche gleich von Anfang an stattfand: — alle diese Umstände machten eine selbständige, feste Gesellschaftsverfassung nothwendig; diese lässt sich aber ohne Vorsteher nicht denken. Wenn nun die gewählten Vorsteher gerade πρεσβύτεροι genannt werden, so erinnert das allerdings an die Ältesten der palästinischen Gemeinden, deren Amt selbst wieder der jüdischen Synagogenverfassung nachgebildet war. Ein solcher Anschluss an die jüdische und judenchristliche Einrichtung ist gerade für den Anfang der

Wirksamkeit des Paulus als Heidenapostels wahrscheinlich genug. Endlich berichtet die Apostelgeschichte ausdrücklich, dass die Ältesten erst bei der Rückreise erwählt wurden; also nachdem die Gemeinden schon einige Zeit, deren Dauer wir nicht genau messen können, bestanden, Erfahrungen gemacht hatten, und bei dem Abschied ihrer Stifter aus jener Gegend das Bedürfniss eines selbständigen leitenden Organs fühlen mussten. Es gibt also Gründe genug, welche die Anstellung der Ältesten nicht nur als möglich, sondern auch als wahrscheinlich betrachten lassen (vgl. *Schneckenburger*, Zweck der Apostelgesch. S. 235 ff. *Hatch* a. a. O. III. Vorlesung, bes. S. 58 ff.).

Nur noch ein einziges Mal erwähnt der Verfasser der Apostelgeschichte Älteste einer heidenchristlichen Gemeinde, nämlich die Ältesten von Ephesus, welche Paulus, auf seiner letzten Reise nach Jerusalem, zu sich nach Milet bitten liess, um sich mit ihnen zu besprechen und sich von ihnen zu verabschieden (20, 17). Diese Ältesten der ephesinischen Gemeinde treten ganz unerwartet zu Tage; sie sind, als schon bestehend, stillschweigend vorausgesetzt, ähnlich wie 11, 30. Das Merkwürdigste ist aber hier, dass im Lauf der Rede Paulus diese Männer ἐπίσκοποι nennt (Vs. 28): „Habet Acht auf euch selbst und auf die ganze Heerde, in welcher der heilige Geist euch gesetzt hat zu Aufsehern, um die Gemeinde des Herrn zu weiden.“ Nimmt man ἐπίσκοποι hier geradezu als Amtstitel, so liegt die Identität von πρεσβύτεροι und ἐπίσκοποι an dieser Stelle auf der Hand. Indessen scheint es doch, als solle das ἐπισκόπους (Vs. 28) nicht eine Benennung des Amtes als solchen sein, sondern vielmehr die Arbeit, zu der sie berufen sind (Aufsicht über die Heerde, in deren Mitte sie stehen), und die Verantwortung, die auf ihr Gewissen gelegt ist, bezeichnen. Doch ist es nicht Zufall, dass gerade dieser Ausdruck gewählt ist; ohne Zweifel geschah das mit Rücksicht auf den Amtsnamen ἐπίσκοπος. Mit unserer Stelle hat grosse Ähnlichkeit I Petr. 5, 1 f.: πρεσβυτέρους τοὺς ἐν ὑμῖν παρακαλῶ ὁ συμπρεσβύτερος — ποιμάνατε τὸ ἐν ὑμῖν ποίμνιον τοῦ θεοῦ, ἐπισκοποῦντες μὴ ἀναγκαστῶς etc. Πρεσβύτεροι scheint Amtsname zu sein, während

mit ἐπισκοπεῖν die Thätigkeit ihres Berufs auf eine freie Weise bezeichnet ist, aber auch hier gewiss mit Anspielung auf den Amtsnamen ἐπίσκοποι.

Gehen wir von hier aus zu den Briefen des Apostels Paulus über, so finden wir in dem ältesten derselben, dem ersten an die Gemeinde zu Thessalonich, welcher etwa im Jahre 54 von Korinth aus geschrieben ist, 5, 12 f. eine Ermahnung, welche die Vorsteher der Gemeinde betrifft. Der Apostel bezeichnet sie jedoch nicht mit einem bestimmt ausgeprägten Amtsnamen (sei's πρεσβύτεροι sei's ἐπίσκοποι), sondern deutet nur im Allgemeinen ihre Stellung (προιστάμενοι) und die Aufgaben an, welche ihnen obliegen, sofern sie inmitten der Gemeinde an deren Gliedern (ἐν ὑμῖν) arbeiten (κοπιῶντες), deren Vorstände sind in Christi Namen, in seiner Kraft, und ihnen sittliche Ermahnungen und Zurechtweisungen ertheilen (νουθετοῦντες ὑμᾶς). Sittliche Führung der Gläubigen ist ihre Aufgabe. Sie bilden selbst eine Mehrzahl für die eine Gemeinde. Ohne Zweifel sind sie gleichzeitig mit Stiftung der Gemeinde bestellt, und vermuthlich geschah das Gleiche bei andern Gemeindegründungen, was durch προιστάμενος Röm. 12, 8 bestätigt wird.[1]) Der Apostel bittet die Gläubigen zu Thessalonich, ihren Vorstehern Hochachtung zu erweisen, sich gegen sie liebevoll und friedfertig zu verhalten. Hingegen in einem der spätesten, der Gefangenschaftsbriefe, an die Gemeinde zu Philippi, gleichfalls eine macedonische Gemeinde, nennt der Apostel schon im Eingangsgruss 1, 1 die „Heiligen in Christo Jesu, welche in Philippi sind", σὺν ἐπισκόποις καὶ διακόνοις. Hier ist klar, dass mit diesen beiden Namen die Gemeindebeamten samt den übrigen Gliedern der Gemeinde zusammengeschlossen werden (σύν). Da aber keine πρεσβύτεροι erwähnt sind, so ist anzunehmen, dass solche nicht neben den ἐπίσκοποι und διάκονοι bestanden. Die Sache erklärt sich am natürlichsten aus der auch durch die Pastoralbriefe (nämlich Tit. 1, 5 ff. vgl. I Tim. 3, 1—7) bestätigten Thatsache,

---

[1]) Vgl. *C. Weizsäcker*, Die Kirchenverfassung des ap. Zeitalters, Jahrb. f. deutsche Theologie. 1873. S. 631 ff.

dass im Neuen Testament Älteste und ἐπίσκοποι nicht unterschiedene Ämter, sondern nur verschiedene Namen eines und desselbigen Amtes sind (vgl. *Rothe*, 173 ff.).

Doch dürfen wir nicht glauben, dass diese Amtsnamen willkürlich vertauscht werden. Das ist nicht der Fall. Bei palästinischen Gemeinden und bei Judenchristen ausserhalb des heiligen Landes finden wir die Gemeindevorsteher immer nur πρεσβύτεροι genannt, nie aber ἐπίσκοποι (ἡγούμενοι Hebr. 13, 7. 17. 24. scheint nicht als eigentlicher Amtstitel genommen zu sein, sondern ähnlich wie I Thess. 5, 12 nur die Function zu bezeichnen). Hingegen die Vorsteher heidenchristlicher oder gemischter Gemeinden werden bald πρεσβύτεροι, bald ἐπίσκοποι betitelt; z. B. die von Philippi nur ἐπίσκοποι, die von Ephesus im Bericht des Geschichtsschreibers (Ap. Gesch. 20, 17) πρεσβύτεροι, in der Rede des Paulus selbst ἐπίσκοποι.[1]) Petrus im I. Brief, 5, 1 ff., nennt die Vorsteher von Christengemeinden in den kleinasiatischen Landschaften, an die er schreibt, ebenfalls πρεσβύτεροι, bezeichnet aber Vs. 2 ihre Amtsaufgabe nächst ποιμαίνειν mit ἐπισκοπεῖν, was eine Anspielung sein dürfte auf den Amtsnamen ἐπίσκοπος. Nun ist ausser Zweifel, dass Name und Amt der πρεσβύτεροι bei den judenchristlichen Gemeinden von den זְקֵנִים der Juden abzuleiten sind. Dieser Name war also der ursprüngliche, blieb auch später bei den palästinischen Gemeinden der herrschende; denn nicht nur die Apostelgeschichte betitelt die Vorsteher der Gemeinde zu Jerusalem ohne Ausnahme πρεσβύτεροι, sondern auch Jakobus in seinem Brief an Judenchristen in der Diaspora, spricht von οἱ πρεσβύτεροι τῆς ἐκκλησίας (5, 14). Anders in gemischten Gemeinden. Zwar in den ersten Gemeinden Kleinasiens nennt die Apostelgeschichte die Vorsteher πρεσβύτεροι; aber dieser hebraisirende Name war bei Leuten von griechischer Sitte und Bildung in diesem Sinn

[1]) Dieser scheinbar unbedeutende Zug spricht, richtig gewürdigt, für die Ächtheit und Treue der paulinischen Rede Ap. Gesch. 20, 18 ff. Wie ganz anders stünde es, wenn der Erzähler Vs. 17 den Ausdruck ἐπίσκοποι gebraucht, in den Worten des Apostels selbst aber Vs. 28 πρεσβύτεροι gesetzt hätte?

weniger gebräuchlich.[1]) Da musste ein Name aus bekannten Verhältnissen entlehnt werden, und zwar nicht von einem religiösen Institut der Heiden, um nicht in die *κοινωνία τῶν δαιμονίων* zu gerathen (vgl. 1 Kor. 10, 20). Falls die christliche Gemeindegliederung sich dennoch an etwas in heidnischen Ländern Bestehendes anschloss, so konnten das nur Formen der bürgerlichen Gemeinde oder freier Vereine sein. Nun hatten die Hellenen mehrere Arten von Verwaltungsbeamten für Leitung und Aufsicht in communalen Angelegenheiten, welche *ἐπίσκοποι* betitelt wurden. In Athen z. B. hiessen diejenigen Beamten so, welche in die von dem athenischen Staat abhängigen Städte zum Behuf der Aufsicht abgeordnet waren, während in dem Fragment eines alten römischen Juristen eine gewisse Polizeistelle, die Aufsichtsbeamten über Nahrungsmittel, *episcopi* heissen.[2]) Schon *Hoocker* vermuthete, dass das Decurionencollegium, d. h. die Communalbehörde der Provinzialstädte im römischen Kaiserreich, bei Bestellung christlicher Gemeindebeamten, als den Decurionen einer christlichen Commune, zum Vorbild gedient haben möge. Ihm folgte *Rothe* (S. 148, 218 vgl. 154 f.). Somit lässt sich in den Namen *πρεσβύτεροι* und *ἐπίσκοποι*, wie in so manchen Wörtern des Neuen Testaments, gleichsam ein Zusammenströmen zweier Gedankenreihen, einer morgenländischen und abendländischen, bemerken. Das Wort *ἐπίσκοπος* ging in den Gemeinden der Heidenchristen nachweislich von seiner allgemeinen Bedeutung in die besondere eines Amtsnamens allmählich über; vgl. *Stanley, Sermons* S. 68.

Im Eingang des Briefs an die Philipper sind, wie oben gesagt, neben den *ἐπίσκοποι* auch *διάκονοι* genannt. Das sind denn die eigentlichen Diakonen im Sinn der späteren Kirchengeschichte, die wir demnach zuerst in einer heidenchristlichen

---

[1]) Die Ausführung von *Hatch*, II. und III. Vorlesung, S. 30 f. und 61 f. der Übersetzung, beweisen zwar, dass der Name *πρεσβύτερος* für die griechischen *γερουσίαι* Kleinasiens gebraucht wurde, indes machen seine eigenen Anführungen aus Inschriften den Eindruck, dies sei eher eine Ausnahme, als die Regel, gewesen.

[2]) Belege für diesen Sprachgebrauch s. bei *Hatch*, deutsche Übers. S. 30 f. Anm. 27 und 28 vgl. *Rothe*, Anfänge, S. 219 f. Anm. 69.

Gemeinde finden; denn die sieben Männer der Apostelgeschichte sind weder dem Namen, noch der Sache nach die späteren Diakonen. Wie in der macedonischen Gemeinde Philippi, so haben ohne Zweifel auch in den Gemeinden von Achaia Diakonen bestanden. Wenigstens setzt die Erwähnung einer weiblichen διάκονος, Phöbe, in der Gemeinde Kenchreae bei Korinth (Röm. 16, 1 ff.), das Vorhandensein männlicher Diakonen voraus. Übrigens ist merkwürdig, dass die erste Spur von weiblichen Gemeindebeamten in einer griechischen Gemeinde auftaucht. Gerade die hellenische Landessitte machte die Beauftragung von Frauen mit solchen Geschäften, wie sie einer Diakonissin zukamen, zu einem Bedürfniss, während das in Palästina nicht der Fall war; denn, wie schon *Grotius* bei der angeführten Stelle bemerkt hat, *in Judaea diaconi viri etiam mulieribus ministrare poterant: erat enim ibi liberior ad feminas aditus, quam in Graecia, ubi viris clausa* γυναικωνῖτις. Der griechischen Sitte gemäss erforderte namentlich die Versorgung und Pflege von Armen und Kranken weiblichen Geschlechts weibliche Beihülfe. Ausserdem konnten zur Verbreitung des Evangeliums unter Frauen eben auch Frauen Dienste thun, die in Griechenland durch Männer nicht wohl ersetzt werden konnten (*Rothe* S. 246 f.). Das Amt der διακονία, sei's dass Männer oder Frauen dasselbe bekleideten, bestand in hülfreicher Dienstleistung, theils bei Einzelnen, (namentlich Armen und Kranken) theils bei der Gemeinde, in Geschäften, welche sich auf den Gottesdienst oder auf andere Verhältnisse bezogen.

In Hinsicht der Verfassung und Ordnung innerhalb der einzelnen Gemeinde tritt also bei den Heidenchristen oder den gemischten Gemeinden eine Eigentümlichkeit, gegenüber den Gemeinden aus Judenchristen, hauptsächlich insofern hervor, als die ersteren, in der Eigenart freier Vereine selbständiger und unabhängiger da standen, denn die judenchristlichen Gemeinden, welche im Grunde immer noch als Glieder der theokratischen Volksgemeinde Israëls galten. Aus den paulinischen Briefen erhellt zweifellos, dass die paulinischen Gemeinden ihre Angelegenheiten selbst ordneten. Vgl. *Weizsäcker*, Jahrb. f.

deutsche Theol. 1873. S. 641 ff.[1]) In den Gemeinden paulinischer Gründung finden wir ein Gemeindeamt für Leitung und Verwaltung, wie in den palästinischen Gemeinden; nur dass diese Beamten hier mit hebraisirendem Namen „Älteste“ hiessen, wie denn das Amt selbst einer jüdischen Einrichtung nachgebildet war, während das gleiche Amt in hellenischen Gemeinden neben jenem Namen auch noch den griechischen „ἐπίσκοπος“ bekam und nach dem Muster abendländischer bürgerlicher Ordnungen und Ämter gebildet wurde. Ferner treten in heidenchristlichen Gemeinden erstmals eigentliche Diakonen auf, und, unter Berücksichtigung hellenischer Landessitte, auch Diakonissen.

Schliesslich fragt sich, wie es sich bei den heidenchristlichen Gemeinden mit ihrer gegenseitigen Verbindung unter einander verhielt? Die palästinischen Gemeinden fühlten das Bedürfniss eines besonderen Verbandes unter einander um so weniger, je mehr sie noch innerhalb der theokratischen Gemeinschaft Israëls standen und an dieser einen gemeinsamen Boden hatten. Anders war es bei den paulinischen Gemeinden in Syrien und Kleinasien, in Macedonien und Griechenland. Je weiter diese räumlich von Jerusalem entfernt waren, und je mehr ihre innere Entwickelung fortschritt, um so mehr bedurften sie eines gemeinschaftlichen Bandes unter einander. Ein solches Band hatten sie von Anfang an; aber dasselbe war ganz individuell und persönlich. Es bestand in der Person des Paulus selbst, als des Heidenapostels. Er hatte diese Gemeinden gestiftet, und zwar meist ohne dass vorher der Grund zu einer Gemeinde gelegt war. In ihm sahen sie ihren Stifter, ihm ver-

---

[1]) Ganz anders fasst *A. Harnack*, Analecten zu *Hatch* S. 229 ff. die Sache: Episkopen und Diakonen seien ursprünglich Verwaltungsbeamte für Ökonomie im weiteren Sinn, dagegen Presbyter Beamte von disciplinarer und rechtlicher Befugniss gewesen. Diese ursprünglich grundverschiedenen Organismen seien erst später mit einander verschmolzen. Indes verfährt D. *Hatch* selbst (Vorlesung II und III) vorsichtiger und nicht ganz so kategorisch. Wollen wir die Anfänge christlicher Gemeindeordnung erforschen, so ist es rathsam, Schriften, die fast ein Jahrhundert später sind, wie der „Hirte“ des Hermas, nicht als Quellen für die urchristliche Verfassung zu verwenden.

dankten sie ihre Unterweisung und Leitung. In der milesischen Abschiedsrede weist Paulus die ephesinischen Ältesten nicht an Petrus oder an andere Apostel, sondern unmittelbar an Gott und das Wort seiner Gnade (Ap. Gesch. 20, 32; vgl. *Lange* a. a. O. II. 196 f.). Nach der ersten Gründung besuchte Paulus die Gemeinden wieder, und unterhielt auch abwesend durch Briefwechsel einen lebendigen Verkehr mit ihnen; so sind die einzelnen Briefe gleichsam Bande, wodurch der Apostel mit seinen Gemeinden und sie mit ihm und durch ihn mit andern Gemeinden verbunden wurden. Man vgl. z. B. I Kor. 16, 1; hier ertheilt Paulus den Korinthiern, in Betreff der Sammlung für die Gemeinde in Jerusalem, eine Weisung: er fordert sie auf, es eben so zu halten, wie er es in den Gemeinden Galatiens angeordnet habe. Wenn die Korinthier, wie wir annehmen dürfen, diesen Rath des Apostels befolgten, so hat sich bei ihnen, durch Vermittlung des Paulus, die gleiche Sitte und Einrichtung gebildet, wie sie die Gemeinden der galatischen Landschaft in Kleinasien schon vorher besassen; in ähnlicher Weise verweist Paulus auf „die Gemeinden Gottes," und auf „alle Gemeinden," I Kor. 7, 17; 11, 16; 14, 33. Man denke ferner an die Grüsse in den paulinischen Briefen. Wenn Paulus z. B. I Kor. 16, 19 von Ephesus aus schreibt: „Die Gemeinden von Asia grüssen euch; es grüssen euch in dem Herrn Aquilas und Prisca samt der Gemeinde in ihrem Hause; es grüssen euch alle Brüder": so kann man freilich sagen, das seien briefliche Grüsse, wie andere auch! Und doch liegt darin eine Gemeinschaft im Geist. Die einzelnen Gläubigen in Ephesus nebst den Gemeinden Kleinasiens einerseits, und die Gemeinden in Achaia andererseits, reichen einander als zusammengehörige Brüderschaft die Hand, und Paulus ist es, der diese Gemeinschaft des Geistes zwischen ihnen vermittelt. Wenn ferner Paulus vor den Gläubigen in Achaia die macedonischen Gemeinden rühmt, dass sie seien bei aller Trübsal freudig, bei aller Armuth willig, und haben fast über ihre Kräfte sich zu milden Beisteuern herbeigelassen; wenn sodann dieser Eifer die Korinthier ansporn t und Paulus einige Brüder vorausschickt, damit

Alles vorbereitet sei und die Korinthier nicht beschämt werden mögen, wenn er in Begleitung macedonischer Christen zu ihnen käme, ehe die Sache im Reinen wäre (II Kor. 8, 1 ff.; 9, 1 ff.): — so sehen wir in ein Gemeinschaftsleben, in ein gegenseitiges Zusammenhalten hinein, vermöge dessen die einzelnen Gemeinden ihrer Verbindung unter einander und ihrer Einheit, als eines Ganzen, sich immer klarer bewusst werden mussten. Nehmen wir dazu, dass eine Gemeinde den Apostel unterstützte, während er in einer andern wirkte (II Kor. 11, 8 f.), so müssen wir gestehen, es fand zwischen den einzelnen paulinischen Gemeinden ein inniger Gemeinschaftsverband statt, der sich allerdings an die Persönlichkeit und Arbeit des Paulus knüpfte, aber eben darum ein sehr kräftiger und lebendiger war.

## III. KAPITEL.

### *Das wechselseitige Verhältniss zwischen dem judenchristlichen und dem heidenchristlichen Kreis im Ganzen.*

Versetzen wir uns zuerst auf den Standpunkt der Judenchristen Palästina's, und fragen, welchen Eindruck die Nachricht von der Entstehung heidenchristlicher Gemeinden auf dieselben machen musste, und wie sie sich zu diesen stellen mochten, so gibt uns zur Beantwortung dieser Frage die Apostelgeschichte Einiges an die Hand. Der Eindruck, welchen die Nachricht, dass Heiden das Wort Gottes angenommen haben, auf die Brüder in Judäa machte, wird 11, 2 f. so beschrieben: „Als Petrus (von Cäsarea aus) nach Jerusalem zurückkam, rechteten die von der Beschneidung mit ihm, und sagten: Du bist zu Männern, welche Vorhaut haben, eingegangen, und hast mit ihnen gegessen!“ Hiemit ist der Hauptanstoss angedeutet; es ist leicht zu ersehen, dass diese Judenchristen die Bekehrung von Heiden, falls dieselben nicht zuvor durch Beschneidung der jüdischen Theokratie einverleibt waren, nicht gut heissen konnten.

Diejenigen, welche Anstoss genommen hatten und dem Petrus Vorwürfe machten, nennt Lukas οἱ ἐκ περιτομῆς, ein

Ausdruck, welcher, da sämtliche Christen in Jerusalem Israëliten waren, sich auf die Gesinnung und Denkungsart beziehen muss, sofern jene auf die Beschneidung einen absonderlichen Werth legten, überhaupt streng gesetzlich gesinnt waren[1]). Somit deutet der Geschichtschreiber selbst einen Unterschied an, welcher innerhalb der judenchristlichen Gläubigen und Gemeinden in Judäa statt fand (11, 1: *οἱ ἀδελφοὶ οἱ ὄντες κατὰ τὴν Ἰουδαίαν*), je nachdem sie *ἐκ περιτομῆς* waren, auf Beschneidung sonderlichen Werth legten, überwiegend gesetzlich gerichtet waren, oder nicht. Als jedoch Petrus in seinem Bericht über den Hergang zeigte, dass er in dieser Angelegenheit ganz und gar einer höheren Führung gefolgt sei, als er erinnerte, dass, nachdem einmal Gott selbst jenen Heiden die Gabe des heiligen Geistes so gut als andern ertheilt hatte, er nicht mehr habe widerstreben dürfen, so beruhigten sie sich und priesen Gott, indem sie sagten: „So hat denn Gott auch den Heiden die Busse zum Leben gegeben“ (Vs. 18). Also die Einsicht, dass Gott selbst es gewesen, der heidnischen Leuten zum Zweck ihrer Rettung Busse geschenkt, und dass Gottes Finger in dieser Sache gewaltet habe, schlug alle Bedenken nieder, und überwog den ersten widrigen, Eindruck dermassen, dass die Gemüter nicht nur Beruhigung fassten, sondern auch Gott darüber preisen konnten. Dennoch wäre es übereilt und hiesse zu viel erwartet, wenn man sich vorstellen wollte, durch eine solche Erkenntniss hätten alle Einwendungen gegen die Bekehrung von Heiden zu Jesu ohne Übernahme der Beschneidung, und gegen eine rückhaltlose Gemeinschaft mit solchen, ein für allemal niedergeschlagen

---

1) *Overbeck*, S. 168, bestreitet diese Auslegung der Worte *οἱ ἐκ περιτομῆς* als sprachlich unbefugt und kraft der Stelle 15, 45 unmöglich. In letzterer Stelle macht der unmittelbare Zusammenhang, insbesondere das *οἳ συνῆλθον τῷ Πέτρῳ* die Bedeutung des Ausdruckes zweifellos klar. Gerade entgegengesetzt erhellt aus 11, 1, dass *οἱ ἐκ περιτ.* sich nicht decken kann mit *οἱ ἀδελφοὶ οἱ ὄντες κατὰ τὴν Ἰουδαίαν*. Dass aber *οἱ ἐκ περιτομῆς* eine gewisse Gruppe nach ihrem inneren Fonds, ihrer Gesinnung bezeichnen kann, beweist der Sprachgebrauch des Apostel Paulus Röm. 3, 26: *ὁ ἐκ πίστεως Ἰησοῦ*, 4, 14 *οἱ ἐκ τοῦ νόμου*, vgl. Vs. 16; Gal. 3, 10: *ὅσοι ἐξ ἔργων νόμου εἰσίν·* Phil. 1, 17: *οἱ ἐξ ἐριθείας*.

werden können. Es handelte sich hier zwar nicht um diesen einzigen Fall, und nicht blos um diese bestimmten Personen, sondern um den allgemeinen Grundsatz und das Recht überhaupt, einen Heiden in die Gemeinde Christi aufzunehmen; so hatten es die Begleiter des Petrus verstanden, 10, 45: ὅτι καὶ ἐπὶ τὰ ἔθνη ἡ δωρεὰ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου ἐκκέχυται· so fassten diejenigen, welche in Jerusalem davon hörten, die Bedeutung des Ereignisses auf 11, 1: ὅτι καὶ τὰ ἔθνη ἐδέξαντο τὸν λόγον τοῦ θεοῦ· nach Anhörung der Rede des Petrus ging der Eindruck dahin, 11, 18: ἄρα καὶ τοῖς ἔθνεσιν ὁ θεὸς τὴν μετάνοιαν εἰς ζωὴν ἔδωκεν, und ebenso hat später auf dem Apostelconcil 15, 7 Petrus selbst dies als eine Begebenheit von principieller Bedeutung geltend gemacht. Dessen ungeachtet und trotz der augenscheinlichen Weisungen Gottes in dieser Sache, hat sich das für den Augenblick überwundene und beschwichtigte Vorurtheil später auf's neue wieder hervorgedrängt, und der durch göttliche Thatbeweise bereits begründeten Überzeugung der Gemeinde das Feld wieder streitig gemacht; ein Gang der Dinge, welcher in der menschlichen Natur so tief wurzelt und sich in ähnlichen Fällen der Vergangenheit und Gegenwart so oft wiederholt, dass viel Muth dazu gehört, ihn für undenkbar zu erklären. Der erste Schritt eines Apostels über die Marken Israëls hinaus hat also eine Gegenwirkung der „Beschneidungsmänner“, d. h. der gesetzlichen, engjüdischen Denkungsart hervorgerufen; dieselbe Richtung hat, obwohl für den Augenblick zurückgewiesen, immer wieder ihr Haupt erhoben, und bedeutende Anstrengungen gemacht, um den Sieg und die Alleinherrschaft zu erringen. Wir haben zuerst diese Richtung genauer zu beobachten, und fragen zum andern, wie die Apostel selbst und der Kern der Gemeinde sich zu dem Heidenchristentum gestellt haben.

### A. Die judaistische Richtung.

Dieselbe war erstmals hervorgetreten aus Anlass der Bekehrung einzelner Heiden. Beim Erstarken der ersten heidenchristlichen Gemeinde machte sie bereits ernstlichere

Anstrengungen. Immer war es der heidenchristliche Kreis, dessen Gründung, Zunahme und Erstarken die judaistische Richtung zu Gegenwirkungen reizte. Eine Zeit lang bezogen sich alle ihre Lebensäusserungen auf die Christengemeinde der Grossstadt Antiochia, welche durch die Missionsthätigkeit des Apostels Paulus die Mutter zahlreicher blühender Gemeinden von Heidenchristen wurde. Die Partei griff jetzt mit solcher Thatkraft ein, dass einige von ihren Mitgliedern persönlich von Jerusalem nach Antiochia reisten, um ihren Grundsätzen daselbst Eingang zu verschaffen, Ap. Gesch. 15, 1. Sie trugen den Heidenchristen daselbst den Grundsatz als förmliche Lehre vor (ἐδίδασκον): „ihr könnt nicht errettet werden, wenn ihr euch nicht nach dem Gesetz Mosis beschneiden lasset". Die Judaisten sind also in der antiochenischen Gemeinde geradezu als Lehrer aufgetreten, und zwar so, dass sie die Beschneidung und die Unterwerfung unter das mosaische Gesetz als unerlässliche Bedingung der Theilnahme an dem messianischen Heile forderten. Die Wurzel dieser Gesinnung war ohne Zweifel eine gedoppelte: in nationaler Hinsicht das Festhalten an dem Vorrecht des Volks Israël, der herrschende und alles bestimmende Grundstock des messianischen Reiches zu sein und zu bleiben; in religiöser Hinsicht das gesetzliche Wesen, oder das Geltendmachen der mosaischen Gesetzgebung als unbedingt zu befolgender Norm des Thuns und Lassens. Das erstere führte dahin, dass die Gemeinde Jesu Christi für alle Zeit eine wesentlich israëlitische sein sollte; das andere hatte zur Folge, dass die Allgenugsamkeit der Gnade Gottes in Christo verkannt, das Evangelium auf das Gesetz zurückgedrängt, die evangelische Freiheit vernichtet wurde[1]). Mit Recht hat der Apostel Paulus nicht nur das ausgesprochen, es habe gegolten, die „Wahrheit des Evangeliums" diesen Leuten gegenüber unverfälscht zu bewahren (Gal. 2, 5), sondern auch, dieselben haben die evangelische

---

[1]) Die Ansicht *Baumgarten*'s, dass es jenen Judaisten von Anfang an zugleich auch um das ausschliessliche Vorrecht der zwölf Apostel, um die Stellung des „patriarchalischen Apostolats" zu thun gewesen sei, Apostelgesch. II. 1, 105 ff. — findet in den Urkunden selbst keine Stütze.

Freiheit (τὴν ἐλευθερίαν — ἐν χριστῷ Ἰησοῦ Vs. 4) ausgekundschaftet, mit einer auf Knechtung zielenden Absicht; ja, er hat jene Männer selbst mit Fug und Recht als nebeneingeschlichene unächte Brüder (παρείσακτοι ψευδάδελφοι Vs. 4) gekennzeichnet, womit er andeutet, sie seien, beim Lichte betrachtet, gar keine ächten Christen, sondern — ungläubige Juden, unter dem Deckmantel des Glaubens an Jesum. So stark aber auch diese Urtheile des Apostels Paulus sind, so liegt doch nichts darin, das uns berechtigte, anzunehmen, dass jene Leute als persönliche Gegner des Heidenapostels aufgetreten seien; alles, was die Apostelgeschichte erzählt und was Paulus selbst ausspricht, führt vielmehr darauf, dass es sich hier lediglich um die Sache, um den Grundsatz gehandelt habe. Über die Sache wurde auf der Versammlung zu Jerusalem, im Jahr 50 oder 51 festgestellt, dass Beschneidung und mosaische Gesetzlichkeit nicht die allgemeine und für das Heil unerlässliche Bedingung der Aufnahme in die Kirche Christi sei, dass also die Heiden, ohne dem Volk Israël sich einverleiben zu lassen, dennoch Vollbürger des Reiches Gottes werden können.

Nachdem dieser erste grosse Versuch der Judaisten, ihre Grundsätze unmittelbar den Heidenchristen (zunächst in Antiochia) aufzudrängen, entschieden abgewiesen worden war, gaben sie doch weder ihre Ansicht noch ihre Bestrebungen auf. Im Gegentheil, sie verfochten ihre Sache unter den verschiedensten Umständen und auf mannigfaltigen Wegen mit ausserordentlicher Zähigkeit und unermüdlichem Eifer. Der erste Gang war der gewesen, dass sie versuchten, die Heidenchristen Antiochia's zu freiwilliger Übernahme der Beschneidung und mosaischer Gesetzlichkeit zu bewegen, d. h. eine Einigung (Union) zwischen Heiden- und Judenchristen mittels Aufgehens der ersteren in den letzteren herbeizuführen.

In der nächsten Zeit nach dem Apostelconcil musste dieser Weg verlassen werden. Nun betraten die Judaisten den anscheinend entgegengesetzten Weg, der aber zu demselben Ziele führen sollte: sie traten der Union zwischen beiden Theilen innerhalb der gemischten Gemeinde zu Antiochia entgegen,

natürlich um dadurch indirect einen sittlichen Druck auf den heidenchristlichen Theil zu üben, und letzteren zum Aufgeben seiner Freiheit zu bewegen. Dies war der Kern jenes Vorfalls, welcher den Apostel Paulus zu einer öffentlichen Rüge gegen Petrus veranlasste: Gal. 2, 11; denn dass Petrus den zuvor gepflogenen brüderlichen Umgang mit den Heidenchristen und die Tischgenossenschaft mit denselben abbrach, geschah in Folge der Ankunft „Einiger von Jakobus her“ (Vs. 12). Der Ausdruck ἐλθεῖν τινὰς ἀπὸ Ἰακώβου setzt die Ankömmlinge unverkennbar in irgend eine Beziehung zu dem Vorsteher der Gemeinde zu Jerusalem, Jakobus, dem „Bruder des Herrn“; mag man nun die Beziehung darin finden, dass es Leute aus der Umgebung, oder von der Ansicht, oder geradezu Abgesandte von Jakobus waren. Ἀπὸ Ἰακώβου kann nicht füglich mit τινές, sondern nur mit ἐλθεῖν verbunden werden; in dieser Verbindung bezeichnet es, wie Matth. 26, 47 und an anderen Stellen, das Abgesendetsein von jemand; demnach liegt nichts näher, als dass jene Leute Abgesandte von Jakobus waren. Anders *Ritschl*, Entstehung der altkath. Kirche, 2. Aufl., S. 145 und *Holsten*, Zum Evangelium des Paulus und des Petrus, 1868, S. 357: die Sendlinge des Jakobus sollten den Abfall der Judenchristen in Antiochia von dem mosaischen Gesetze rückgängig machen und die Trennung der Tisch- und Lebensgemeinschaft zwischen Judenchristen und Heidenchristen wiederherstellen. Als Thatsache bezeugt ist immerhin so viel, dass Petrus aus ängstlicher Rücksicht auf die Judenchristen, mit all ihrer Schroffheit und Strenge, sich von den Heidenchristen und ihrer Tischgemeinschaft zurückzog. Dadurch wird uns allerdings nahe gelegt, vorauszusetzen, dass eben diese Absonderung zwischen levitisch reinen Judenchristen einer- und Heidenchristen andererseits im Sinn der Ankömmlinge lag, welche damit eine indirecte Demonstration gegen die freien Heidenchristen machen wollten. Allein diese ihre Wege hat Paulus mit mannhafter Offenherzigkeit so gewaltig gekreuzt, dass in Antiochia von Erfolgen ihres Bemühens keine Rede mehr sein konnte.

Je mehr Widerstand sie fand, desto hartnäckiger und erbitterter wurde die Partei; ja sie wurde durch den Widerstand, den sie fand, erst eigentlich zur Partei. Sie gestaltete sich zu einer geschlossenen Körperschaft, welche ihre Ansicht über das Evangelium, und schliesslich ihre Personen, über die Kirche Christi selbst stellte. Namentlich begann sie, gereizt durch das kräftige und offene Entgegentreten des Heidenapostels, der Person des Paulus und seinem Werk entgegen zu treten. Dies geschah zuerst, so viel wir sehen, in Galatien. Es scheint, dass Paulus schon bei seinem zweiten Besuch daselbst Grund fand, die von ihm früher gestifteten Gemeinden vor judaistischen Irrlehren zu warnen, und gegen dieselben zu verwahren (Gal. 1, 9; 5, 3, vgl. *Rückert*, Comm. 309 ff.; *Wieseler*, Comm. 1859, S. 536 f.). Aber erst nach diesem Besuch drangen die Gegner mit Macht in diese Gemeinden ein und brachten in vielen einen inneren Umschwung zuwege. Aus dem Brief an die Galater erhellt deutlich, dass sie darauf drangen, die Christen sollten sich beschneiden lassen (*θέλουσιν ὑμᾶς περιτέμνεσθαι* 6, 13), und zwar unter dem Vorgeben, dass Beschneidung schlechthin nothwendig sei zum Heil (*ἀναγκάζουσιν ὑμᾶς περιτέμνεσθαι* Vs. 12), dass man überhaupt nur durch das Gesetz und dessen Beobachtung Gerechtigkeit erlange (*οἵτινες ἐν νόμῳ δικαιοῦσθε* 5, 4). In der That bewogen sie die galatischen Christen nicht nur zu dem Entschlusse, sich beschneiden zu lassen (5, 2 f.), sondern auch zu dem Vorsatz, sich dem mosaischen Gesetz überhaupt zu unterwerfen (*οἱ ὑπὸ νόμον θέλοντες εἶναι* 4, 21); die Galater hatten bereits angefangen, die heiligen Zeiten des Mosaismus sämtlich zu beobachten (*ἡμέρας παρατηρεῖσθε καὶ μῆνας καὶ καιροὺς καὶ ἐνιαυτούς* 4, 10). Wie gross der Erfolg der judaistischen Umtriebe, wie drohend die sittliche Gefahr geworden war, bezeugt am stärksten die lebhafte innere Erregung, aus welcher heraus der Apostel seinen Brief geschrieben hat. Das Eigentümliche und Neue war hier, dass die Irrlehrer den Paulus persönlich antasteten, und seine apostolische Auktorität bei den galatischen Gemeinden zu erschüttern suchten. Sie thaten dies, indem sie 1) geltend machten, Paulus sei ja nicht unmittel-

bar von Christo zum Apostel berufen und unterwiesen worden, sondern verdanke seine ganze Erkenntniss Christi und seine Stellung als Verkündiger des Evangeliums lediglich den älteren eigentlichen Aposteln (dieser Umstand erhellt daraus, dass Paulus gleich im Eingang nachdrücklich hervorhebt, er habe sein Apostelamt nicht von Menschen noch durch Menschen, sondern unmittelbar von Christo selbst und von Gott dem Vater 1, 1, und er habe das Evangelium, das er verkündige, nicht von Menschen überkommen, sondern von Jesu Christo selbst durch unmittelbare Offenbarung 1, 11 ff.). Die Irrlehrer gaben 2) vor, Paulus sei in seiner Lehre von den wahren und eigentlichen Aposteln abgewichen (unverkennbar schwebt dem Apostel auch dieser Vorwurf vor Augen, indem er 2, 1 ff. seine apostolische Selbständigkeit erweist, und erinnert, dass bei der fraglichen Zusammenkunft sein Evangelium von den übrigen Aposteln vollkommen anerkannt und gutgeheissen worden sei). Ein weiterer Vorwurf war 3) der, dass Paulus selbst in seiner Lehrart nicht consequent sei, vielmehr anderswo selbst die Beschneidung grundsätzlich und lehrhaft fordere (*εἰ περιτομὴν ἔτι κηρύσσω, τί ἔτι διώκομαι;* 5, 11), und dass seine Erklärungen gegen Mosaismus und Beschneidung im Grunde blose Anbequemung an die Heiden und aus Menschengefälligkeit entsprungen seien (*ἄρτι γὰρ ἀνθρώπους πείθω; — ἢ ζητῶ ἀνθρώποις ἀρέσκειν;* 1, 10). Wer waren aber jene Leute, welche die galatischen Gemeinden so zu verwirren wussten? Die Vermuthung, dass dieselben gar keine Christen, sondern ungläubige Juden gewesen seien (*Michaelis*, Einl.), entbehrt aller und jeder Wahrscheinlichkeit[1]; aber auch die von *Neander*, Pflanz. u. Leit. I, 366 f. befürwortete Ansicht, die Verführer seien geborene Heiden gewesen und aus der Mitte der Heidenchristen hervorgegangen, lässt sich nicht halten, denn die Lesart *περιτεμνόμενοι*, statt *part. perf.*, 6, 13, worauf man sich stützt, ist doch zu wenig wahrscheinlich; sicherlich würde Paulus, wenn es sich so verhielte, viel stärker gesprochen haben.

---

[1]) Vgl. die ausführliche Widerlegung bei *C. E. Scharling, de Paulo ap. ejusque adversariis*, Kopenhagen 1836, S. 114 ff.

Ohne Zweifel waren jene Parteimänner solche Christen, die von Hause aus Juden waren; leicht möglich, dass die ersten Anstifter dieses reactionären Treibens aus Palästina selbst gekommen waren. Sie suchten, wie Paulus andeutet, aus selbstsüchtigen Beweggründen, aus Ehrgeiz und geistlicher Herrschsucht (6, 12f.; 4, 17); unter den von Paulus bekehrten Heidenchristen Galatiens Propaganda zu machen für den Judaismus, indem sie, anstatt das schwerere Werk zu unternehmen und die Heidenmission selbst zu treiben, ächt sektirerisch an die bereits zu Christo bekehrten Heiden sich wandten, um sie zur mosaischen Gesetzlichkeit zu bekehren. Welchen Erfolg der einschneidende, kraftvolle und geistreiche Brief an die Galater gehabt habe, darüber finden sich positive Spuren nicht vor; nur mittelbar lässt sich aus dem Umstand, dass die späteren Briefe Pauli an die Kolosser und Epheser von dem Vorhandensein einer schroff judaistischen Partei inmitten der Gemeinden Kleinasiens nichts mehr verrathen, der Schluss ziehen, dass die zuversichtliche Hoffnung, welche der Apostel Gal. 5, 10 aussprach, ihn nicht getäuscht habe.

Dagegen wandten sich die Umtriebe der judaistischen Partei von Asien aus selbst nach Europa, und fassten auf griechischem Boden, namentlich in Korinth, Fuss. Diese Erscheinung bezeichnet wiederum eine neue Stufe: nicht nur sofern die Stifter der judaisirenden Partei zu Korinth ausgemachter Weise von auswärts her, wahrscheinlich aus Palästina, gekommen waren (denn sie brachten ja II Kor. 3, 1 Empfehlungsbriefe mit), sondern hauptsächlich insofern, als der Gegensatz eine ganz entschieden persönliche Gestalt annahm. Hatten schon die galatischen Irrlehrer sich auf die Person und Lehre der palästinischen Hauptapostel (*οἱ δοκοῦντες*) berufen, und nicht allein Lehre sondern auch persönliche apostolische Auktorität des Paulus in Schatten gestellt: so ging man jetzt auf demselben Wege noch einen Schritt weiter, erhob entschlossener und offener geradezu das Panier des Apostels Petrus (*ἐγὼ δὲ Κηφᾶ* I Kor. 1, 12; vgl. 3, 21f.) und bekämpfte noch rücksichtsloser und feindseliger als bisher, die Person und die apostolische Geltung des Paulus (*εἰ ἄλλοις οὐκ εἰμὶ ἀπόστολος* u. s. w., I Kor. 9, 1 f.), unter Verdäch-

tigung und Misdeutung, theils der Selbstverleugnung und rücksichtsvollen Demut, theils der Zuversicht und Kraft, womit der Heidenapostel aufgetreten war. Dagegen scheinen sie selbst mit grosser Anmassung und Selbstüberhebung (*οἱ ὑπερλίαν ἀπόστολοι* II Kor. 11, 5; 12, 11), ja mit fanatischer und tyrannischer Zudringlichkeit (II Kor. 11, 20) aufgetreten zu sein, weshalb Paulus sich nicht scheut auszusprechen: *οἱ τοιοῦτοι ψευδαπόστολοι ἐργάται δόλιοι, μετασχηματιζόμενοι εἰς ἀποστόλους χριστοῦ — διάκονοι σατανᾶ*, ebendas. Vs. 14 f. Die hebräische Abkunft, die Abstammung von Abraham, kurz die angeblichen Vorrechte Israëls haben jene Parteihäupter zu Korinth mit allem Selbstgefühl geltend gemacht (ebendas. Vs. 22 f.), zugleich aber massten sie sich ein vorzügliches und ausschliessliches Näherrecht an Christum selbst an (*ἐγὼ δὲ χριστοῦ* I Kor. 1, 12; II Kor. 10, 7: *εἴ τις πέποιθεν ἑαυτῷ χριστοῦ εἶναι*), auf Grund ihrer ehemaligen persönlichen Bekanntschaft mit Jesu[1]). Was sodann die Lehre selbst betrifft, welche sie einzuführen suchten, so ist kein Zweifel, dass sie die von Antiochia und Galatien her uns schon bekannte Gesetzlichkeit im Schilde führten, wenn sie auch, aus Rücksicht auf den hellenischen Nationalgeist, vorderhand sachte und vorsichtig zu Werke gehen mochten: sie schlugen den Weg ein, dass sie vorerst den Einfluss und das Ansehen des Paulus zu untergraben suchten, um dann erst mit der Hauptsache ins Feld zu rücken. Aber was anderes konnte den Apostel zu der ausdrücklichen Warnung veranlassen: *ἐν ἀκροβυστίᾳ τις ἐκλήθη, μὴ*

---

1) Dass es in Korinth keine besondere Christuspartei gegeben habe, sondern dass gerade die petrinischen oder judaisirenden Männer sich in ausschliesslichem Sinne rühmten Christi zu sein, beweist die im Text angeführte Stelle II Kor. 10, 7 deutlich genug; denn es ist unverkennbar, dass der Anspruch, Christo anzugehören, hier von Seiten der im Context bekämpften judaistischen Parteihäupter gemacht wurde. Die Gründe hiegegen, von *Neander*, Pflanzung I, 386 und *Osiander*, Comm. zu I Kor. S. 12, sind nicht durchschlagend; die Stelle I Kor. 1, 10 beweist keineswegs, dass neben den Paulinern, Apollomännern und Petrinern auch „Christiner" als coordinirte Partei zu denken seien. Vgl. *Baur*, Paulus, 2. Aufl., 291 ff. 326 ff.; Christentum der drei ersten Jahrhunderte, 2. Aufl., S. 58. *Räbiger*, Kritische Untersuchungen über die beiden Kor. Briefe mit Rücksicht auf die Streitigkeiten 1847, 192. 198 ff. *Scharling* a. a. O. 127 f.

περιτεμνέσθω· I Kor. 7, 18, als die Thatsache, dass bereits eine dahin zielende Neigung bei manchen Heidenchristen zu Korinth erweckt worden war? Dagegen ist, was Paulus I Kor. 8 vom Götzenopferfleisch sagt, nicht auf die judaistische Richtung zu beziehen; der Apostel hat hier nicht Gegner, sondern „Schwache" Vs. 9 ff. im Auge, zieht auch nicht für evangelische Freiheit gegen mosaische Gesetzlichkeit zu Felde, sondern fordert vielmehr von den Aufgeklärteren liebevolle, die Gewissen schonende Rücksicht auf die Schwächeren. — Der erste Brief des römischen Clemens an die Korinthier bildet eine geschichtliche Urkunde, welche mittelbar bezeugt, dass die judaistischen Umtriebe in dieser Gemeinde keine tiefe Wurzel geschlagen haben können, dass vielmehr die beiden Briefe des Apostels tüchtig gewirkt haben müssen, denn zu der Zeit, als Clemens schrieb (letztes Jahrzehnt des I. Jahrhunderts), war die Gemeinde zwar auch von Parteistreitigkeiten bewegt, aber auf einem ganz anderen Gebiete als in der apostolischen Zeit, und ohne irgend eine Spur von judaistischem Geiste. Aber für das Ganze der jungen Kirche Christi war darum der Judaismus noch nicht überwunden, er trat mit der gegen Paulus persönlich feindseligen und von Parteigeist erfüllten Gesinnung, unter mannigfaltigen Formen noch in anderen Gemeinden auf.

In der Gemeinde zu Rom kann die Partei wenigstens vor Abfassung des Briefs Pauli nicht aufgetreten sein, denn dieser Brief selbst enthält nicht ein Zeugniss dafür. Was der Apostel c. 14 f. von den „Schwachen" sagt, ist so gehalten, dass an eine grundsätzlich gesetzliche und antipaulinische Gesinnung, an eine Irrlehre, nicht zu denken ist (gegen *Lutterbeck*, II, 90. 96); denn in diesem Falle hätte der Apostel nicht eine liebevolle und duldsame Behandlung derselben empfohlen, sondern im Gegentheil sie bekämpft. Zwar lässt sich aus 15, 8 f. mit Wahrscheinlichkeit die Folgerung ableiten, dass jene glaubensschwachen Leute Judenchristen waren; allein ihre Enthaltung von Fleisch und Wein (14, 2. 21), gründete sich nicht auf das mosaische Gesetz, sondern ging in freiwilliger Askese darüber hinaus. Und die Warnung vor Irrlehrern, welche Spaltungen

und Ärgernisse erregen 16, 17 f., hat zwar vermuthlich judaisirende Männer im Auge, verräth aber durch ihre Kürze und Beiläufigkeit, dass der Apostel nichts von derartigen Umtrieben weiss, welche schon bisher die römische Gemeinde bewegt hätten, sondern nur im vorwege möglichen Ereignissen vorbeugen will. — Die Sache hatte sich bereits geordnet, als Paulus, einige Jahre später, von seiner Gefangenschaft in Rom aus an die Philipper schrieb: jetzt stand es so, dass mehrere Leute, ohne Zweifel Judenchristen, die Verkündigung des Wortes Gottes aus unlauteren Beweggründen (οὐχ ἁγνῶς), namentlich aus neidischer Gesinnung und parteisüchtigem Interesse (διὰ φθόνον καὶ ἔριν — ἐξ ἐριθείας) betrieben, wobei sie dem Heidenapostel in seiner Gefangenschaft weitere Trübsal zuzufügen gedachten (Phil. 1, 15 f.). So kurz diese Andeutungen sind, so können wir doch nicht umhin, daraus zu schliessen, dass damals auch in Rom judaisirende antipaulinische Lehrer ihr Wesen trieben und eine Partei zu bilden suchten. Indessen ist, da Paulus sich schliesslich doch darüber freut, dass nur Christus verkündiget werde (Vs. 18), anzunehmen, dass die fraglichen Männer, was den Inhalt ihrer Lehre betrifft, die Wahrheit von Christo, dem Sohne Gottes, und von dem Heil aus Gnaden, nicht eigentlich bekämpft haben werden. Dies wird um so wahrscheinlicher, wenn wir mit obigen Äusserungen des Apostels zusammenhalten, in welch' gereiztem Ton der Entrüstung er im gleichen Briefe 3, 2 ff. die Christen zu Philippi vor judaistischen Irrlehrern warnt, jedoch ohne dass diese Stelle oder der ganze Brief in seiner Haltung die Meinung aufkommen lässt, als ob solche Irrlehrer in Philippi bereits Boden gewonnen hätten. Der Apostel weist, ebenso wie Röm. 16, 17, vorbauend auf die mögliche Gefahr solcher Einflüsse hin. Dass es sich aber in der That um judaistische Irrlehrer grundstürzender Art handelt, darüber kann, angesichts des κατατομή — περιτομή 3, 2 f., des πεποιθέναι ἐν σαρκί Vs. 3 f., des κακοὶ ἐργάται vgl. δόλιοι ἐργ. II Kor. 11, 13, und des paulinischen Selbstzeugnisses Vs. 4—6, kein Zweifel bestehen. Paulus bezeichnet diese Leute als solche, deren Rühmen von der Beschneidung ein verkehrtes (κατατομή), deren ganzes Treiben und Wirken

ein verwerfliches sei. Hingegen ist mehr als zweifelhaft, ob jene „Feinde des Kreuzes Christi“, deren unsittlicher Wandel 3, 18f., gebrandmarkt wird, dieselben sind, wie obige Irrlehrer; letzteres ist die Ansicht *Scharling's* a. a. O. 136f.; hingegen ist wohl zu beachten, dass 3, 2f. blos die Lehre, dagegen Vs. 18f. blos der Wandel berührt wird, und dass wir schlechterdings kein Recht haben, beides zu verbinden, nachdem der Apostel selbst es auseinander gehalten hat.

Übrigens ist die nachdrückliche Erklärung Phil. 3, 2f. die letzte, welche der Apostel gegen den reinen Judaismus geschleudert hat. Von da ab hat er bereits Mischformen zu bekämpfen, in welchen wohl auch noch Neigung zum gesetzlichen Wesen liegt, die aber bereits mit anderweitigen Elementen sich verbindet, und in besondere häretische Entwickelungen eingeht. Schon in der milesischen Abschiedsrede an die Ältesten von Ephesus lautet die Vorhersagung über die Irrlehrer, welche theils von aussen als Wölfe die Heerde anfallen, theils inmitten der Gemeinde selbst sich erheben und Verkehrtes vortragen werden, um die Jünger an sich zu ziehen (Ap. Gesch. 20, 29f.), — anders, als zu erwarten wäre, wenn der Apostel lediglich judaistische Irrlehrer im Auge gehabt hätte; er hat demnach vermöge seiner Kenntniss der wirklichen Zustände und seines erleuchteten Blickes in die Zukunft, das Auftreten von Irrlehrern anderer Art vorausgesehen.

Eine Erscheinung dieser Art tritt uns in der That in den von Paulus im Brief an die Kolosser bekämpften Irrlehrern entgegen. Diese waren, sofern sie auf Speisegesetze, Feste, Neumonde und Sabbate hielten Kol. 2, 16. 21, ohne Zweifel Judenchristen; aus 2, 11 lässt sich schliessen, dass sie auch auf die Beschneidung einen Werth legten; andererseits aber müssen sie das mosaische Gesetz nicht so wie die galatischen Irrlehrer getrieben haben, denn Paulus findet nicht für nöthig, die evangelische Freiheit und die Gerechtigkeit durch den Glauben gegen sie zu verwahren. Dagegen verbanden jene mit ihren Enthaltsamkeitsübungen und äusserlichen Satzungen (2, 20 δογματίζεσθαι) eine Art „Philosophie“ (2, 8), bestehend in theosophischer Beschauung

der Geisterwelt und einer durch den Schein ausnehmender Demut sich empfehlenden Engelsverehrung, wobei der einzigartigen und ausschliesslichen Würde Christi, als des Erlösers und Mittlers, Eintrag geschah (2, 8. 18 f. 23). Demnach haben wir an den kolossischen Irrlehrern den Übergang in eine andere Art vor uns, die ersten Keime einer gnostisch-asketischen Verirrung, aber auf dem Grund und Boden des Judenchristentums. Eine weiter entwickelte Stufe innerhalb derselben Linie stellen die Irrlehrer der Pastoralbriefe dar. Denn dass auch diese auf dem Boden des judaisirenden Christentums zu suchen sind, erhellt aus Tit. 1, 10: ματαιολόγοι — μάλιστα οἱ ἐκ περιτομῆς 14: ἰουδαϊκοὶ μῦθοι καὶ ἐντολαὶ ἀνθρώπων u. s. w., 2, 9: μάχαι νομικαί, I Timoth. 1, 7 ff. νομοδιδάσκαλοι u. s. w., so deutlich, dass selbst *Baur*, welcher dieselben sonst für Antinomisten hält, nicht umhin kann zuzugestehen, „dass auch die Häretiker der Pastoralbriefe zum Theil als judaisirende geschildert werden" (Paulus, 1. Aufl., S. 495). Die Ansicht aber, dass dieselben dem Antinomismus gehuldigt haben sollen, hat nur einen Schein von Begründung, während der Zusammenhang im Gegentheil der ist, dass der Apostel mit καλὸς ὁ νόμος die Wahrheit, an welcher der Irrtum klebt, ins Licht stellt, hingegen mit ἐάν τις αὐτῷ νομίμως χρῆσηται dem Irrtum der Gegner unmittelbar entgegen tritt und den Misbrauch andeutet, den jene mit dem Gesetz treiben. Den Titel: „Gesetzlehrer" aber, welchen Paulus den Gegnern beilegt, so zu verstehen, als besagte er: „Gesetzesgegner", das verstösst gegen allen Sprachgebrauch und alle Logik so stark, dass eine ausführliche Widerlegung überflüssig sein dürfte. Auf der andern Seite beurkundet die ganze Haltung der drei Pastoralbriefe sichtbar, dass die betreffenden Irrlehrer, so wenig als die Kolossischen, sich auf dem rein gesetzlichen Standpunkt befanden, welcher die freie Gnade in Christo grundsätzlich antastete. Vielmehr ging theils ihre Askese über das levitisch-mosaische hinaus zu allerlei menschlichen Satzungen, z. B. dem Verbot der Ehe u. dgl. I Tim. 4, 3; Tit. 1, 14 f., theils liessen sie sich auf Spekulationen (ψευδώνυμος γνῶσις I Tim. 6, 20) über die Ursprünge der höheren Geister-

welt und der göttlichen Kräfte ein (I Tim. 1, 4: γενεαλογίαι ἀπέραντοι), was vom einfältigen, gesunden Glauben ablenkte und zu sagenhaftem Geschwätz und endlosem Meinungsstreit führen musste (μῦθοι βέβηλοι καὶ γραώδεις I Tim. 4, 7; 6, 3 ff. 20; II Tim. 2, 16. 23; 4, 4; Tit. 3, 9). Wenn Paulus überdies II Tim. 2, 18 als Behauptung des Hymenäus und Philetus anführt, dass die Auferstehung schon erfolgt sei, so weist dies auf einen verkehrten Spiritualismus und Idealismus hin, wie andererseits das Verbot der Ehe eine dualistische Weltansicht voraussetzt, während die Schilderungen der Gesinnung und des Wandels jener Leute (I Tim. 4, 1 ff.; 6, 3 ff.; II Tim. 3, 2—9; Tit. 1, 10 f.) annehmen lässt, dass die theoretischen Verirrungen mit praktischer Unsittlichkeit ursächlich zusammen hingen. Es kann kaum ein Zweifel darüber obwalten, dass die Irrlehrer der Pastoralbriefe einen Übergang aus der judaistischen zu der gnostischen Richtung darstellen und die Grundlinien des häretischen Gnosticismus in sich enthalten, jedoch in einer ganz elementaren Gestalt, und so, dass wir kein Recht haben, diese Irrlehren mit irgend einem der geschichtlich bekannten, ausgebildeten gnostischen Systeme des II. Jahrhunderts zu identificiren.

Nachdem wir die judaistische Richtung innerhalb der Lebenszeit des Apostels Paulus durch ihre verschiedenen Stufen und Formen hindurch verfolgt haben, kehren wir zurück, um nun ins Auge zu fassen

## B. Die Apostel selbst und den Kern der Urgemeinde, in ihrer Stellung zu den Heidenchristen.

Eine geraume Zeitlang war es die neugegründete Christengemeinde in der Hauptstadt Syriens, Antiochia, grösstentheils aus bekehrten Heiden bestehend, welche die Aufmerksamkeit der palästinischen Judenchristen vorzugsweise beschäftigte. Auf diese Gemeinde beziehen sich diejenigen Schritte, welche von Seiten der Urapostel und der Muttergemeinde zu Jerusalem, den Heidenchristen gegenüber, geschahen. Die einzelnen That-

sachen, die wir theils aus der Apostelgeschichte, theils aus dem Brief an die Galater kennen, sind folgende:

Erstens, die Sendung des Barnabas nach Antiochia. Diese erfolgte (Ap. Gesch. 11, 22), sobald die Nachricht zur Kenntniss der Gemeinde in Jerusalem gekommen war, dass eine beträchtliche Zahl von Einwohnern Antiochia's, namentlich Heiden, gläubig geworden sei. Hier sind nicht, wie bei der Sendung nach Samaria (8, 14), die Apostel als die Abordnenden genannt, sondern, dem Zusammenhang nach, die Gemeinde in Jerusalem; ein Umstand, aus welchem sich füglich schliessen lässt, dass die Theilnahme für die antiochenische Gemeinde, welche allerdings in mancher Hinsicht eine neue und überraschende Erscheinung war, unter den Christen Jerusalems eine weit verbreitete und lebhafte gewesen sei. Über den Zweck der Sendung ist hier eben so wenig etwas ausdrücklich gesagt, als früher in Betreff der Sendung des Petrus und Johannes zu den Neubekehrten Samaria's. Dürfen wir aber aus der Art, wie Barnabas in Antiochia handelte, auf die Absicht derer, die ihn dahin sandten, einen Schluss ziehen, so bezweckten dieselben vor allem, die neue Gemeinde als Schwestergemeinde zu begrüssen, die Neubekehrten in der Treue gegen den Erlöser zu bestärken, überhaupt die junge Gemeinde in ihrem Leben und Wesen zu fördern, ohne dass etwas richtig zu stellen und zu ändern war[1]). Das wichtigste aber und folgenreichste, was Barnabas für die junge Gemeinde that, war, dass er von dort aus sich nach dem benachbarten Tarsus begab, den Paulus daselbst aufsuchte und ihn nach Antiochia geleitete (11, 25). Damit war der rechte Mann an den rechten Platz gestellt, der Heidenapostel mit der künftigen Metropole des Heidenchristen-

---

[1]) Möglich, dass es in Jerusalem nicht ganz an Bedenken fehlte, angesichts der zahlreichen Heidenchristen, welche sich in der antiochenischen Gemeinde befanden. Wenn aber *Renan*, *Les Apôtres*, 1867, 186 f. von „Unzufriedenheit und jämmerlicher Eifersucht" redet, welche sich infolge der Nachrichten aus Antiochia in Jerusalem regte, und berichtet, Barnabas sei es gewesen, der engherzige Massregeln zu verhindern gewusst, und in dieser Angelegenheit bedeutenden Einfluss geübt habe: so ist dies alles nur Erzeugniss der Phantasie.

tums in Verbindung gesetzt, und zwar durch den Abgeordneten der Muttergemeinde des Judenchristentums. Die erste gegenseitige Berührung des judenchristlichen und heidenchristlichen Kreises war nicht nur eine durchaus freundliche und brüderliche, sondern auch eine für die Christenheit aus den Heiden hervorragend förderliche und erspriessliche.

Zweitens, eine weitere Thatsache erwähnt die Apostelgeschichte unmittelbar darauf (11, 27 f.), nämlich dass „um jene Zeit von Jerusalem aus Propheten hinabkamen nach Antiochia, von denen einer, Agabus, auftrat und durch den Geist andeutete, dass eine grosse Hungersnoth kommen werde". Die hierauf in Antiochia gesammelte Spende für Jerusalem können wir hier übergehen, um sie später noch zu berühren; aber an diesem Ort erscheint schon der Umstand merkwürdig, dass, von Jerusalem aus, „Propheten" nach Antiochia kamen, wie es scheint, ohne besonderen Auftrag, lediglich von freien Stücken und auf Anregen des heiligen Geistes. Das setzt eine Gesinnung gegen die antiochenische Gemeinde voraus, kraft der man letztere als eine ächte ἐκκλησία ϑεοῦ anerkannte. Bringen wir noch das in Anschlag, dass einer von diesen Propheten auftrat (ἀναστὰς — ἐσήμανε), was doch wohl nur in einer gottesdienstlichen Versammlung der Gemeinde geschehen sein wird, so werden wir auf die Vorstellung geführt, dass die Christen Jerusalems sich zu der Gemeinde Antiochia's in ein Verhältniss brüderlicher Gleichheit und freundschaftlicher Gesinnung gesetzt haben. — Die beiden erwähnten Thatsachen entsprechen einander. Beide zeugen von einer anerkennenden, liebreichen Gesinnung der Urgemeinde gegen die grossentheils heidenchristliche Gemeinde. Der Unterschied zwischen beiden Begebenheiten ist nur der, dass die erstere einen gewissermassen öffentlichen Charakter trägt, sofern die Sendung des Barnabas von der Gemeinde zu Jerusalem ausging, während die andere mehr eine Privatsache ist, sofern jene „Propheten", ohne einen Auftrag von anderen empfangen zu haben, auf Anregen des Geistes nach Antiochia gingen, sich daselbst eine Zeit lang aufhielten, und in den Versammlungen der Christen auftraten.

Indes dürfen wir darum noch nicht denken, dass bei den Judenchristen gar keine Vorurtheile gegen die Heidenchristen obgewaltet haben. Diese waren, wie sich aus späteren Ereignissen ergibt, allerdings vorhanden, aber noch schlummernd. Sie erwachten, sobald Gläubige aus den Heiden in grösserer Zahl sich fanden, und zu einer Gruppe von Gemeinden erwuchsen, was auf der ersten Missionsreise des Paulus mit Barnabas erfolgte. Als aber die strenge Partei unter den Judenchristen sich rührte, und Schritte that, um die Gläubigen aus den Heiden zur Übernahme der Beschneidung und zur Unterwerfung unter das mosaische Gesetz zu bewegen, mussten sowohl die Apostel als die Urgemeinde selbst sich über ihr Verhältniss zu den Heidenchristen klar werden, und zu der wichtigsten Frage des apostolischen Zeitalters eine bestimmte Stellung nehmen.

Dies geschah drittens auf dem apostolischen Convent zu Jerusalem. Derselbe wurde veranlasst durch judaistische Umtriebe, welche von Jerusalem aus die antiochenische Gemeinde in Beunruhigung und Wirren versetzt hatten. Dieser Gegenstand bedarf einer um so eingehenderen Untersuchung, als derselbe, nach dem gegenwärtigen Stande der Wissenschaft, geradezu den Kernpunkt des apostolischen Zeitalters bildet, aus welchem, je nachdem er aufgefasst wird, die entscheidensten Folgerungen sich ergeben, sowohl für das Verhältniss zwischen der Urgemeinde zu Jerusalem und den Heidenchristen im Grossen und Ganzen, als für das Verhältniss zwischen den Uraposteln und dem Heidenapostel Paulus.

Die moderne Schule sieht in dem fraglichen Ereigniss, um die Worte des Meisters, Dr. *Baur,* zu gebrauchen, „einen Conflict des paulinischen Christentums mit dem judenchristlichen; und zwar stehen die älteren Apostel so wenig ausserhalb des Conflictes, dass wir sie vielmehr noch ganz auf einem Standpunkt stehen sehen, auf welchem sie über das Judentum noch gar nicht hinausgedacht hatten. Die älteren Apostel sind hier selbst als Gegner des Paulus aufgetreten, indem sie den Heidenchristen die Beschneidung und damit die Beobachtung des ganzen mosaischen Gesetzes, das ganze Judentum, aufnöthigen

wollten, wonach die Heiden nur so, dass sie zuvor Juden wurden, Christen werden konnten. Hiegegen hat Paulus den nachdrücklichsten Widerstand geleistet und hat es damit so weit gebracht, dass die Judenapostel seiner überwiegenden Persönlichkeit nachgaben, ihn (nebst Barnabas) als gleichberechtigten Genossen in der evangelischen Wirksamkeit anerkannten, und sich dazu verstanden, ein vom Judenchristentum unabhängiges Heidenchristentum wenigstens zu dulden. So weit vereinigte man sich, jedoch ohne dass zugleich eine völlige Ausgleichung der beiderseitigen Ansichten und Grundsätze statt gefunden hätte." (Paulus, 1. Aufl., S. 120 f. 124 f.; 2. Aufl., I, 127 ff.).

Nach der von den Meisten gebilligten Annahme fällt das, was Paulus Gal. 2, 1 ff. erzählt, zusammen mit dem, Ap. Gesch. c. 15 berichteten Apostel-Convent. Wir erklären uns ebenfalls für das Zusammenfallen der beiden Begebenheiten nach Zeit und Gegenstand der Verhandlung, selbst für den Fall, dass beide Berichte ihrem Inhalte nach sich nicht völlig decken sollten. Die Gründe gegen die Identität von Gal. 2 und Ap. Gesch. 15 lassen sich auf zwei zurückführen, einen chronologischen und einen sachlichen. Der chronologische Grund, welcher von einigen für das Zusammenfallen von Gal. 2, 1—10 mit Ap. Gesch. 11, 30 geltend gemacht wurde, liegt darin, dass Paulus die in letzterer Stelle erwähnte Reise nicht hätte übergehen dürfen, da er Gal. 1 und 2 seine Reisen nach Jerusalem vollständig und in stetiger Reihe angegeben habe. Allein dies ist eine irrige Voraussetzung. Paulus hatte hier nicht die Absicht, ein chronologisch vollständiges Verzeichniss seiner Reisen nach Jerusalem zu geben[1]). Er wollte vielmehr nur diejenigen Thatsachen hervorheben, aus welchen die Selbständigkeit seiner Predigt und seines apostolischen Amtes, sowie seine unabhängige und doch einträchtige Stellung zu den „Säulenaposteln"

[1]) Dies behauptet zwar *Zeller*, Apostelgesch., 218 ff., begründet es indessen nur durch eine die wirkliche Abzweckung verkennende Auffassung des Zusammenhangs von Gal. 1, 15 — 2, 10.

am deutlichsten hervorging. Wenn aber *Wieseler* auf ein Zusammenfallen der Reise Gal. 2 mit Apgesch. 18, 21 f. zunächst auch nur durch chronologische Untersuchung geführt worden ist, so macht er doch überwiegend sachliche Gründe gegen die Identität von Gal. 2 mit Apgesch. 15 geltend. Der Schwerpunkt seiner sachlichen Gründe aber liegt darin, dass der Hergang in diesen Berichten zu verschieden sei, um die Beziehung beider auf eine und dieselbe Thatsache zuzulassen. Die Prüfung der letzteren Einwendung beruht auf der Untersuchung über die Sache selbst. Wir bemerken im voraus nur so viel, dass wir keinen derartigen Widerspruch zwischen beiden Berichten zu entdecken vermögen, welcher uns schlechthin verhinderte, sie auf eine und dieselbe Begebenheit zu beziehen. Allerdings tritt, falls beiden Stellen dasselbe Ereigniss zu Grunde liegt, die Abweichung zwischen ihnen desto auffallender hervor, so dass *Baur* (Krit. Beitr. zur ältesten Kirchengeschichte, Theol. Jahrb. 1845, S. 262) ausruft: „Mit welch' stumpfen Augen muss ein Kritiker den Brief an die Galater gelesen haben, welcher meinen kann, die hier von dem Apostel selbst so klar und genau gegebene Auseinandersetzung seines ganzen Verhältnisses zu den älteren Aposteln lasse sich mit einer Darstellung vereinigen, wie sie die Apostelgesch. c. 15 gibt!" *Overbeck* a. a. O. 217 findet einen „fundamentalen Widerspruch" zwischen beiden Parallelberichten. In seinem „Paulus" behauptet *Baur* sogar: „die Darstellung der Apostelgeschichte kann hier nur als eine absichtliche Abweichung von der geschichtlichen Wahrheit, im Interesse der besonderen Tendenz, die sie hat, angesehen werden. Alle Versuche zur Ausgleichung der beiderseitigen Berichte sind eine völlig vergebliche Mühe."

Ehe wir diese Machtsprüche als baare Münze annehmen, wollen wir doch zuvor deren Gründe prüfen, und zwar mit möglichster Unparteilichkeit. Es sind drei Hauptpunkte, an welchen eine Differenz zwischen den parallelen Berichten zu Tage tritt: erstens, die Art und Weise der Verhandlungen; zweitens die Parteien, welche einander gegenüber stehen, drittens, das Ergebniss der Verhandlungen. Bei der Untersuchung

trennen wir diese Punkte von einander, so jedoch, dass wir sie, so viel nöthig, immer wieder mit einander in Beziehung setzen.

Erstens, die Art und Weise der Verhandlungen.

Laut Apostelgeschichte 15, 6—22 versammelten sich die Apostel und Ältesten zu Jerusalem, aus Anlass der aufgetauchten Frage betreffend die Heidenchristen; die Gemeinde hat den Verhandlungen beigewohnt. Letztere hatten somit den Charakter der Öffentlichkeit, sie fanden in Form ordentlicher Berathung und Beschlussfassung in einer Gemeindeversammlung statt. Paulus aber spricht Gal. 2, 2ff. deutlich von einer Privatbesprechung mit den angesehensten Häuptern. Daraus zieht *Baur* (Paulus, S. 116, 2. Aufl. I, 132ff.) sofort den Schluss, dass laut Gal. 2. eine öffentliche Verhandlung gar nicht könne stattgefunden haben; somit gehen seiner Ansicht nach in diesem Punkt beide Berichte vollständig auseinander, es finde ein unauflöslicher Gegensatz statt. Um die abweichenden Berichte zu vereinigen, nahm *Neander* (Pflanz. I, 146) an, es seien der öffentlichen Berathung Privatverhandlungen vorhergegangen, worauf *Baur* erwiderte, das liesse sich allerdings denken, wäre nur über jene so grosse Versammlung im Brief an die Galater auch wirklich etwas gesagt. Da aber hievon nichts da stehe, so sei dieser Ausgleichungsversuch nur ein Beweis von Willkür und Unkritik. Dieser Vorwurf ist insofern nicht ganz ungegründet, als *Neander* a. a. O., Anm. 1) im voraus zugegeben hat, Paulus erwähne von einer öffentlichen Verhandlung nichts.

Man hat wohl beiderseits die Worte des Apostels nicht ganz genau angesehen. Paulus unterscheidet ja selbst von der Privatbesprechung eine andere Verhandlung. Er erzählt Gal. 2, 1 f.: *ἀνέβην εἰς Ἱεροσόλυμα μετὰ Βαρνάβα — καὶ ἀνεθέμην αὐτοῖς τὸ εὐαγγέλιον ὃ κηρύσσω ἐν τοῖς ἔθνεσι· κατ᾽ ἰδίαν δὲ τοῖς δοκοῦσι.* Nun behauptet zwar *Baur* und mit ihm *Neander*, die Worte *ἀνεθέμην αὐτοῖς* deuten keine besondere Verhandlung an, sondern seien nur das unbestimmtere, wofür sogleich das bestimmtere: *κατ᾽ ἰδίαν δὲ τοῖς δοκοῦσι* gesetzt werde. Allein das ist eine blose Versicherung, ohne eine Spur von Beweis, während die Worte selbst, sowohl an sich, als im Zu-

sammenhang mit dem vorangehenden und nachfolgenden, anzeigen, dass etwas wirklich verschiedenes, ein gedoppeltes angegeben, nicht blos ein und dasselbe erst unbestimmt gesagt, hernach deutlicher ausgedrückt werde. Paulus erzählt: „Ich ging hinauf nach Jerusalem;" sodann fährt er fort: „und trug ihnen das Evangelium vor, das ich unter den Heiden verkündige." Hier kann das „αὐτοῖς", vermöge des Vs. 1 vorausgehenden: εἰς Ἱεροσόλυμα, niemand anders bezeichnen, als die Gläubigen in Jerusalem, die Gemeinde selbst. Somit haben wir an einen Vortrag vor einer Anzahl von Gemeindegliedern zu denken. Wenn nun weiter folgt: „κατ' ἰδίαν δὲ (ἀνεθέμην) τοῖς δοκοῦσι," so können die δοκοῦντες nur ein Theil jener αὐτοί sein. So fassen die Worte *de Wette* (Kurze Erkl.); *Schrader* (Paulus II. 304); *Niedner* (Gesch. der christl. Kirche, 1846, S. 103, Anm. 1); *Hilgenfeld*, Gal. 55 ff., 130; *Koch*, a. a. O. 124; *Elwert*, annot. in Gal. 2, 1—10, 1852, 8; *Wieseler*, Chronol. 186, Comment. S. 98 ff.; *Ritschl*, Entst. der altkath. Kirche 150; *Keim*, Aus dem Urchristentum, S. 95 ff. Später hat *Baur* selbst (Theol. Jahrb. 1849, S. 459) die Möglichkeit dieser Auslegung des αὐτοῖς eingeräumt, die sich auch *Zeller* a. a. O. 226, Anm. 2 zur Noth gefallen lässt. *Holsten*, Zum Ev. des Paulus u. Petrus, 1868, S. 272. Das Ev. des Paulus I, 1880, S. 71 f., erkennt ohne Rückhalt an, dass Paulus 2, 2 eine doppelte Vorlage seines Evangeliums erzähle, eine an die Gesamtgemeinde, und eine andere an die in Ansehen stehenden. Auch *Overbeck* erklärt die Ansicht für unbegründet, dass Paulus Gal. 2, 2 lediglich nur von einer Privatverhandlung rede, a. a. O. 218. *Keim*, Aus dem Urchristentum 1878, S. 65, bemerkt: „Es war besonders der energische Widerstand *Lechler's* (Ap. Zeitalter, 2. Aufl. 397 f.), welcher die Anerkennung der öffentlichen — Verhandlungen zum Durchbruch brachte."

Somit können wir laut Gal. 2, 2 nicht umhin, zwei verschiedene Besprechungen in Jerusalem, an denen Paulus sich betheiligte, zu unterscheiden: einmal wendete er sich an die Gemeinde (αὐτοῖς aus Ἱεροσόλυμα Vs. 1 erklärt); das andere Mal hatte er es nur mit einem Theil derselben, nämlich mit

den angesehensten Spitzen, zu thun (οἱ δοκοῦντες). Hiemit steht die andere Differenz in Verbindung, auf welche das „δὲ“ aufmerksam macht; Paulus bezeichnet das zweite Mal die Mittheilung als eine geheime und vertrauliche (κατ' ἰδίαν), während das erste Mal die Verhandlung als eine öffentliche stillschweigend vorausgesetzt ist. Die anfängliche Baur'sche Auffassung des κατ' ἰδίαν δὲ τοῖς δοκοῦσι, als eines nur das Vorangehende erläuternden Beisatzes, in dem Sinn: „hauptsächlich den Geltenden“, gestattet der constante Sprachgebrauch des N. T. schlechterdings nicht.[1]) Wir räumen bereitwillig ein, dass Paulus in den folgenden Sätzen ausschliesslich nur von der vertraulichen Besprechung eingehende Nachricht gibt, von der öffentlichen Verhandlung ganz absieht. Allein aus diesem Umstand sofort zu schliessen, dass laut Gal. 2 eine öffentliche Verhandlung gar nicht statt gefunden habe, wäre doch sehr voreilig. Im Gegentheil entspricht es ganz der Natur der Sache, dass der Geschichtschreiber (Apostelgeschichte 15) sich auf den öffentlichen Akt beschränkt, von dem er leicht Kenntniss erhalten mochte, während Paulus, der bei der Angelegenheit persönlich betheiligt war und mitwirkte, vorzugsweise von denjenigen Erörterungen spricht, die in einer vertraulichen Conferenz zwischen ihm selbst und einigen der Häupter statt gefunden haben. Auffallen kann dabei nur der Umstand, dass der Apostel die öffentliche Verhandlung, bei der er doch ebenfalls thätig war, und die laut der Apostelgeschichte so bedeutungsvoll und wichtig erscheint, ausser einem einzigen leisen Wink ganz mit Stillschweigen übergeht. Um dieses Bedenken zu verstärken, erinnert *Schwegler*, dass der Apostel-Convent den Angelpunkt der ganzen Apostelgeschichte bilde, ihr eigentümlicher, prakti-

---

[1]) Der Ausdruck κατ' ἰδίαν kommt, ausser unserer Stelle, noch 16 Mal im N. T. vor (darunter drei Mal bei Lukas, Ev. 9, 10; 10, 23; Apgesch. 23, 19); jedesmal aber in dem durch den Zusammenhang geforderten Sinn: *privatim*, im Geheimen, im Vertrauen. Warum soll nun gerade hier von dem festen unzweifelhaften Sprachgebrauch abgewichen werden, während keine Nothwendigkeit dazu vorliegt, jener im Gegentheil einen ganz guten Sinn gibt?

scher Grundgedanke sei, das innerste Motiv ihrer Composition und das Band zwischen der Geschichte paulinischer Heidenmission und der Geschichte der Urgemeinde (*Schwegler* a. a. O. I, 116). Anderweit behauptet man, dass Paulus, falls die öffentliche Verhandlung so statt gefunden habe, wie die Apostelgeschichte erzählt, von derselben, als der Hauptsache, nicht habe schweigen können, sie vielmehr, kraft der Veranlassung und Abzweckung seines Briefs, hätte erwähnen müssen; denn er habe die judaisirenden Galater nicht schlagender zurückweisen können, als durch den Hinweis auf jenen feierlichen, für die ganze Kirche gesetzgebenden Akt. Aus dem Schweigen des Apostels über die öffentliche Verhandlung wird demnächst gefolgert, dass letztere nicht so könne statt gefunden haben, wie die Apostelgeschichte berichtet (*Baur,* S. 117 f.; *Schwegler,* I, 122 ff.).

Dieses *argumentum a silentio* vermögen wir nicht als bündig anzuerkennen. Wir erinnern an die polemische Absicht des Briefs an die Galater. Die judaistischen Gegner des Apostels betrachteten, wie der Brief ausweist, und wie *Baur, Schwegler* und besonders *Holsten* constatiren[1]), die Urapostel ausschliesslich als die ächten und legitimen Apostel, und stützten sich, dem Paulus gegenüber, auf das Ansehen einiger weniger unter diesen. Den letzteren ertheilt Paulus eben wegen der hohen Würde, die ihnen von der judaisirenden Partei beigelegt wurde, den Titel: *οἱ δοκοῦντες* (Gal. 2, 2 und 6), oder *οἱ δοκοῦντες στύλοι εἶναι* (Vs. 9). Bei diesem Sachverhalt war die schlagendste Widerlegung, welche Paulus seinen Gegnern widerfahren lassen konnte, die Berufung darauf, dass eben diese von der Gegenpartei so hoch geachteten Männer sich persönlich mit ihm einverstanden erklärt hatten. Dass die Gegner in Galatien ihn mit der Zahl hätten schlagen wollen, erhellt aus keiner einzigen Stelle. Es kam also nicht darauf an, sich auf das Gewicht einer grossen Versammlung, ja der gesamten Gemeinde zu Jerusalem berufen

---

[1]) *Baur,* Paulus 1. Aufl., S. 109. *Schwegler* I, 122 f. II, 247. *Holsten,* Zum Ev. des Paulus u. Petrus, 250 ff.; bes. 266—272.

zu können. Sondern weil die Gegner auf wenige, hervorragende Persönlichkeiten sich stützten, war es durchschlagend, dass Paulus gerade diese „Säulen“ für sich sprechen lassen konnte. Überdies macht der Brief an die Galater die Annahme wahrscheinlich, dass die dortigen Irrlehrer vorzugeben pflegten, Paulus sei von Anfang an von den Uraposteln berufen und fortwährend von denselben abhängig gewesen; ja es scheint sogar, man habe eben den Apostelconvent in diesem Sinne gedeutet und zum Nachtheil des Apostels verwerthet. Wie natürlich, dass Paulus gerade dasjenige hervorhebt, was seine Selbständigkeit und Unabhängigkeit, gegenüber den Uraposteln, in's volle Licht stellte; das ist aber offenbar bei der apostolischen Conferenz weit mehr, als bei der Gemeindeversammlung, der Fall gewesen. Daher diente dem unmittelbaren Zwecke des Apostels ein Bericht über jene vertrauliche Besprechung mit den Aposteln, welche der Gemeindeversammlung wie es scheint, als Vorberathung vorangegangen war, vollkommen; während Paulus nicht nöthig hatte, über die öffentlichen Verhandlungen (von welchen die Apostelgeschichte, aus dem Gesichtspunkt der Gemeinde und der Kirche überhaupt berichtet) mehr zu sagen, als in der kurzen Andeutung: ἀνεθέμην αὐτοῖς liegt. Also anlangend die Art und Weise der Verhandlungen sind die beiden Berichte (Gal. 2; Apgesch. 15) recht wohl vereinbar.

Die zweite Frage, auf welche unsere Untersuchung sich zu erstrecken hat, ist diese: Welches sind bei der Verhandlung die Parteien, welche einander gegenüberstehen? — Dass Paulus und Barnabas, Namens der Heidenchristen, auf der einen Seite stehen, ist unbestritten. Somit bestimmt sich die zweite Frage genauer dahin: Welchen Standpunkt nahmen bei dieser Verhandlung die übrigen Apostel und der Kern der Urgemeinde ein?

Dr. *Baur* behauptet, nach den Äusserungen des Ap. Paulus im Galaterbrief seien die älteren Apostel keineswegs ausserhalb des Conflicts gestanden; vielmehr habe Paulus die Apostel selbst zu Gegnern gehabt; diese seien noch nicht einen Schritt

über den jüdischen Particularismus hinausgekommen, haben vielmehr die Beschneidung als schlechthin nothwendig gefordert, und Paulus habe nur durch den nachdrücklichsten Widerstand gegen sie selbst die christliche Freiheit der Heidenchristen zu retten vermocht (Paulus, 1. Aufl. S. 120 ff.; 2. Aufl. I, 137 ff., 144; das Christentum der drei ersten Jahrh. 2. Aufl. 49 ff.). — Ganz entgegengesetzt verhält es sich nach der Apostelgeschichte. Da sind es nur einzelne Christen aus Judäa (τινες ἀπὸ τῆς Ἰουδαίας 15, 1), welche nach Antiochia kamen und den dortigen Christen sagten: „Wenn ihr euch nicht beschneiden lasset nach Mosis Gesetz, so könnet ihr nicht selig werden.“ Diesen widersetzte sich Paulus und Barnabas, worauf von der Gemeinde beschlossen wurde, dass diese beiden nebst einigen Andern wegen dieser Streitfrage nach Jerusalem zu den Aposteln und Ältesten reisen sollten. So weit stehen die Apostel und die Ältesten von Jerusalem ausserhalb des Conflicts. Sie erscheinen nicht als Partei, sondern als diejenigen, von welchen eine unparteiische, schiedsrichterliche Entscheidung des Streits zu erwarten steht. In Jerusalem nun traten (Vs. 5) Gemeindeglieder, welche früher der Pharisäerpartei angehört hatten, mit der Forderung hervor: man solle den Heidenchristen die Beschneidung und die Beobachtung des mosaischen Gesetzes auferlegen. In der deshalb veranstalteten Versammlung erinnert Petrus daran, dass vor geraumer Zeit, nach Gottes Fügung, durch ihn selbst das Evangelium vor Heiden verkündigt und gläubig aufgenommen worden sei, und dass Gott durch die Gabe des heil. Geistes sich zu denselben ebenso wie zu den Israëliten bekannt habe, indem er ihre Herzen durch den Glauben reinigte. Aus diesen Thatsachen zieht er sodann den praktischen Schluss, es sei eine Versuchung Gottes (d. h. ein strafbares Herausfordern seiner thätlichen Selbstbezeugung), wenn man den Jüngern das Gesetz und eben damit ein Joch aufbürden wolle, das die Israëliten selbst nicht zu tragen vermocht hätten; denn nur durch die Gnade Christi können die einen wie die andern hoffen selig zu werden. Hierauf berichteten Paulus und Barnabas selbst von den Zeichen und Wundern, die Gott

unter den Heiden durch sie gethan hatte. Endlich ergreift Jakobus das Wort, beruft sich auf die Verheissung, nach welcher die Wiederaufrichtung der Hütte Davids auch die Bekehrung der Heiden zum Herrn in sich schliesse. Jakobus stellt schliesslich den vermittelnden Antrag, den Heidenchristen keine weitere Zumuthung zu machen, als dass sie gewisse Satzungen hinsichtlich der Sitte und des Wandels beobachten sollten. Dieser Antrag wurde hierauf einmüthig zum Beschluss erhoben.[1])

Im Hinblick auf diese beiden Darstellungen versichert *Baur*, dass die im Streite begriffenen Parteien in beiden Stellen keineswegs dieselben seien: die Apostelgeschichte stelle die übrigen Apostel über den Gegensatz, oder vielmehr auf die Seite des Paulus, während sie, nach dem Zeugniss des Paulus selbst (Gal. 2.), bei dieser Frage seine Gegner gewesen seien.

Allein es ist nicht einzusehen, warum die Erzählung des Galaterbriefs, ganz abgesehen von Ap. Gesch. 15, auf diese Anschauung führen sollte. *Baur* bemerkt: Man verstehe den grossen Ernst, mit welchem Paulus hier die Sache seines Evangeliums vertheidigt, nur dann recht, wenn er es nicht blos mit den „aufdringlichen falschen Brüdern," sondern mit den Aposteln selbst zu thun hatte. Er würde sich nicht nach Jerusalem begeben haben, um mit den Aposteln selbst so angelegentlich zu verhandeln, wenn er nicht mit gutem Grund vorausgesetzt hätte, dass diese jenem Ansinnen der falschen Brüder nicht fremd

---

[1]) *Zeller*, Apgesch. 230 ff. sucht zu beweisen, dass weder Paulus noch Petrus noch Jakobus so gesprochen haben könnten, wie Apgesch. 15, 7—21 berichtet ist; Paulus nicht, denn es sei unwahrscheinlich, dass er sich blos auf seine Wunder berufen habe, statt (Gal. 2, 7 ff.) auf seine Lehre und seine Missionserfolge — als ob *σημεῖα καὶ τέρατα* Vs. 12, vgl. Vs. 4; 14, 27; 21, 19 u. a., die Bekehrungen von Heiden aus- und nicht vielmehr einschlösse. Jakobus und Petrus können angeblich nicht so gesprochen haben, weil es undenkbar sei, dass die auf Beschneidung der Heidenchristen dringende Partei sich auf beide Männer als ihre Auktorität berufen hätte, wenn sie nicht die gleichen Grundsätze getheilt hätten; wobei nur der kleine Umstand übersehen ist, dass nach dem Bericht des Apostels selbst (Gal. 2, 16 ff.) Petrus und Jakobus ihm zugestimmt und die evangelische Freiheit der Heidenchristen positiv anerkannt haben, was den von Beiden nach Apgesch. 15, 7 ff., 13 ff. geäusserten Gesinnungen vollkommen entspricht.

seien. — Der grosse Ernst des Paulus erklärt sich aber, abgesehen von dem Persönlichen, hinlänglich aus der Sache selbst: handelt es sich doch um nichts geringeres als um das hohe Gut der christlichen Freiheit, um die Selbständigkeit des Christentums, und die Unabhängigkeit des Evangeliums vom mosaischen Gesetze.

Sehen wir uns die Worte des Galaterbriefs genauer an. Paulus sagt (2, 2—10): „Ich ging hinauf nach Jerusalem und legte ihnen das Evangelium dar, welches ich unter den Heiden verkündige, insgeheim aber den Angesehenen, damit ich nicht etwa vergeblich laufen oder gelaufen sein möchte. Indessen wurde nicht einmal Titus, welcher bei mir war, obwohl er ein Grieche ist, gezwungen sich beschneiden zu lassen. Aber um der eingeschlichenen falschen Brüder willen, welche sich eingeschlichen hatten, um unsere Freiheit, die wir haben in Christo Jesu, auszukundschaften, damit sie uns knechten möchten, — diesen haben wir auch nicht einen Augenblick nachgegeben durch die Unterwerfung, damit die Wahrheit des Evangeliums bei euch bestehen bleibe. Von Seiten derer aber, welche das Ansehen haben, etwas zu sein (was für Leute sie vordem gewesen sein mögen, daran liegt mir nichts, eines Menschen Person sieht Gott nicht an) — mir nämlich machten die Angesehenen zu meiner Darlegung keinen Zusatz. Im Gegentheil, da sie sahen, dass mir das Evangelium an die Unbeschnittenen anvertraut ist, wie dem Petrus das an die Beschnittenen (denn der für Petrus wirksam gewesen ist zum Apostelamt an die Beschnittenen, der ist auch für mich wirksam gewesen gegenüber den Heiden), und da sie die Gnade erkannten, die mir gegeben worden, so gaben Jakobus und Kephas und Johannes, welche als Säulen gelten, mir und dem Barnabas den Handschlag der Gemeinschaft, damit wir zu den Heiden, sie aber zu der Beschneidung gehen sollten, nur dass wir der Armen gedenken möchten, was ich mich auch befleissigt habe zu thun."

In diesem Abschnitt sind, vermöge der abgebrochenen Redeweise und der Einschaltungen, allerdings einige Nebenpunkte unklar, glücklicher Weise aber nicht die Hauptpunkte.

In einem belangreichen Stücke sind wir mit *Baur* vollkommen einverstanden, nämlich dass zu den Worten (Vs. 4) „um der falschen Brüder willen“ u. s. w. nimmermehr der Satz ergänzt werden darf: „ist Titus dennoch beschnitten worden[1])“ Vielmehr wird (Vs. 4 und 5) die bis dahin noch nicht erwähnte Veranlassung zu den fraglichen Verhandlungen erklärend nachgetragen, so dass der Zusammenhang ist: „Wegen der eingeschlichenen Brüder aber — entspannen sich ernstliche Verhandlungen.“

Wir machen vor allem darauf aufmerksam, dass Paulus, auf dessen Seite Barnabas und Titus standen, dreierlei Personen unterscheidet. Unter *αὐτοὶ* (Vs. 2) sind ohne Zweifel die Gläubigen in Jerusalem, die Gemeinde daselbst, ohne Unterschied, zu verstehen. Aus dieser Gesamtheit hebt der Apostel zweitens die *δοκοῦντες*, *δοκοῦντες στύλοι εἶναι* namentlich hervor. Zum dritten erwähnt er noch die *παρείσακτοι ψευδάδελφοι* (Vs. 4). Die letzteren erkennt Paulus offenbar nicht als ächte Christen, als Gemeindeglieder an, sowohl ihrem Glauben als ihrem Handeln nach. — Ganz anders äussert sich der Apostel über die *δοκοῦντες*. Von diesen Häuptern der Gemeinde sagt er (Vs. 6 ff.) nicht ein Wort der Art, wie von den *ψευδάδελφοι*. Im Gegentheil, er berichtet (Vs. 6): *ἐμοὶ οὐδὲν προσανέθεντο*. Der Ausdruck *προσανέθεντο* entspricht, in Gemässheit des Zusammenhangs, dem *ἀνεθέμην τὸ εὐαγγέλιον* (Vs. 2), nur dass in dem *πρὸς* eine nähere

---

1) Diese Auslegung hat *Rückert*, Comm. 1833. S. 73 ff. aufgestellt, später *Elwert*, Annotatio in Gal. 2, 1852. S. 10—14, ausführlich zu begründen gesucht. Neuerdings hat *Renan*, *St. Paul*, 1869. S. 87 ff. diese Auffassung sich angeeignet. So scharfsinnig die Erörterung *Elwert's* ist, so ist sie doch nicht überzeugend. Er ist genöthigt, den angeblichen Beweggrund, aus welchem Paulus nachgegeben und die Beschneidung des Titus zugelassen habe, nämlich die Rücksicht auf die „Schwachen“, zwischen den Zeilen zu lesen, S. 12 f. Überdies ist nicht gehörig erwogen, dass eine unter den gegebenen Umständen so bedenkliche Handlung des Apostels, gerade den Galatern gegenüber, bei ihrer augenblicklichen Neigung zu Mosaismus und Beschneidung, dem Zweck des Briefs geradezu widerstreiten würde. Endlich geben wir zu bedenken, ob nach dem Bericht der Apgesch. c. 15, welchen auch *Elwert* für wesentlich übereinstimmend mit Gal. 2 erkennt, nur irgend wahrscheinlich sei, dass Paulus in die Beschneidung des Titus gewilligt habe!

Bezeichnung oder Beschränkung beigefügt ist. Jenes bedeutet: „Ich legte ihnen das Evangelium dar," somit muss dieses heissen: „Sie haben mir nichts dazu dargelegt," d. h. sie haben mir nichts zu bedenken gegeben, was im Verhältniss zu meinem Evangelium etwas Neues, ein Zusatz, eine Berichtigung gewesen wäre. Wenn nun *Baur* (S. 123) die fraglichen Worte so deutet: „Sie haben gegen mich nichts vorgebracht, worin ich ihnen hätte Recht geben, oder was ich, als einen berichtigenden Zusatz, mir hätte aneignen können," so legt er die Hauptsache in den Text erst hinein, nämlich, dass die Apostel den Versuch wirklich gemacht hätten, dem Paulus berichtigende Zusätze zu seinem Evangelium aufzudringen, dass aber Paulus diese Gewissens halber nicht habe sich aneignen können (vgl. *Wieseler* Comment. S. 132.). Während Paulus in Betreff der „falschen Brüder" nachdrücklich sagt: *οἷς οὐδὲ πρὸς ὥραν εἴξαμεν τῇ ὑποταγῇ* (Vs. 5), können wir auf der anderen Seite nicht eine Silbe entdecken, in welcher ein Widerspruch oder ein Widerstand, den er gegen die *δοκοῦντες* zu erheben nöthig gehabt hätte, angedeutet wäre.[1]) Auch dem Zwischensatze: *ὁποῖοί ποτε ἦσαν, οὐδέν μοι διαφέρει· πρόσωπον θεὸς ἀνθρώπου οὐ λαμβάνει* (Vs. 6) muss man die Hauptsache erst unterlegen und zwischen den Zeilen lesen, wenn man darin finden will, dass die Apostel dem Paulus „als die *δοκοῦντες εἶναί τι* gegenüber traten" mit Anspruch auf unterwürfige Anerkennung ihrer Auktorität (*Baur* S. 123). Diese Worte sind vielmehr als eine Anspielung zu fassen auf das ausserordentliche Ansehen, welches die Gegner des Paulus in Galatien jenen Säulenaposteln, wegen ihrer einstigen unmittelbaren Jüngerschaft Jesu beimassen. Keine Spur leitet darauf, dass die Apostel selbst, im Verhältniss zu Paulus, sich ein überlegenes Ansehen

---

[1]) Vgl. *Keim*, Aus dem Urchristentum, S. 73: „Paulus grenzt aufs bestimmteste ab, sucht den Focus des Widerstandes nur bei den falschen Brüdern." Was die verwandte Stelle II Kor. 11, 1 ff. betrifft, so erklärt selbst *Holsten*, welcher Ev. des Paulus und Petrus S. 27 Anm. hinter den korinthischen Gegnern die Urapostel selbst gemeint sah, nunmehr, Das Ev. des Paulus, 1, 221, es sei ein „Machtspruch der Willkür" die *ὑπερλίαν ἀπόστολοι* Vs. 5 auf die Urapostel zu deuten.

angemasst hätten. Positiv berichtet Paulus: „die δοκοῦντες haben meine apostolische Wirksamkeit als ihrer eigenen gleichberechtigt anerkannt, weil sie sich davon überzeugt hatten, dass mir Gott selbst Gnade dazu gegeben, und dass er in mir an den Heiden gewirkt habe (Vs. 8 und 9), demgemäss haben sie mit mir feierlich Gemeinschaft geschlossen." Nach alledem können wir nicht verstehen, wie man die Worte unseres Abschnitts „voll verhaltenen Grolls, innerlicher Gereiztheit, ironischer Seitenblicke und schlechtverhehlter Geringschätzung gegen die älteren Apostel" (*Schwegler* I. 157 f.; II. 109) finden kann, es sei denn, man bringe die gereizte Stimmung schon mit. Namentlich der allerdings starke Ausdruck Vs. 6: ὁποῖοί ποτε ἦσαν, οὐδέν μοι διαφέρει· πρόσωπον θεὸς ἀνθρώπου οὐ λαμβάνει, d. h. „was sie auch vordem sein mochten, das bekümmert mich nicht," will wohl sagen: Mögen auch gewisse Leute eine noch so hohe Meinung von den andern Aposteln haben, so dass sie dieselben für die einzigen rechten grossen Hauptapostel ansehen, so hat das für mich kein Gewicht; ich habe meinen Beruf unmittelbar von Gott; ob Menschen denselben anerkennen oder nicht, ob die Anerkennenden Apostel sind oder nicht, ändert daran nichts; s. *Hofmann*, Schriftbeweis II, 2, 42 f. Diese Redensart verräth aber keine Ironie, sondern nur nachdrücklichen Ernst, der jedoch nicht gegen die Apostel selbst, sondern gegen die Überschätzung derselben, gegen den Misbrauch ihres Ansehens von Seiten der judaistischen Parteimänner seine Spitze kehrt. Dass Paulus, wo es Noth thut, auch den Aposteln selbst Widerstand zu leisten den Muth hatte, beweist die unten zu erörternde Stelle Gal. 2, 11 ff.; aber gerade diese Äusserung legt mittelbar Zeugniss dafür ab, dass Paulus in Jerusalem, Gal. 2, 1 ff.; Ap. Gesch. 15., nicht gegen die Apostel selbst aufzutreten veranlasst war, denn Vs. 11 ff. bildet unverkennbar eine Steigerung dem Vorangehenden gegenüber: nicht nur habe ich, im Einverständniss mit den Aposteln, mich den falschen Brüdern mit Erfolg widersetzt, sondern ich habe später sogar dem Apostel Petrus selbst offen und nachdrücklich Widerstand geleistet, als dies nöthig war. — Wenn *Baur* (Theolog. Jahrb. 1849, 568)

aus Vs. 7: τὸ εὐαγγέλιον τῆς ἀκροβυστίας — τῆς περιτομῆς auf eine principielle Verschiedenheit zwischen den älteren Aposteln und Paulus schliesst, so übersieht er, dass laut des Zusammenhangs εὐαγγέλιον τῆς περιτομῆς identisch ist mit ἀποστολὴ τῆς περιτομῆς Vs. 8 und mit ἰέναι εἰς τὴν περιτομήν Vs. 9, wonach die Worte uns nicht berechtigen, an „ein eigenes Evangelium der Vorhaut und ein eigenes der Beschneidung" zu denken, als wären das verschiedene Lehrbegriffe, nämlich die paulinische und die judaistische Ansicht vom Gesetz. Die Worte können vielmehr, dem Zusammenhang zufolge, nur bezeichnen verschiedene Wirkungskreise missionirender Thätigkeit. Dadurch erledigt sich alles weitere, was aus jenen Worten abgeleitet werden will.

Wir haben gesehen: laut des Berichtes Gal. 2 hat ein entschiedener Gegensatz, bestehend in judaistischen Zumuthungen einerseits, und nachdrücklichem Widerstand, zur Wahrung christlicher Freiheit andererseits, allerdings stattgefunden, aber lediglich nur zwischen den „falschen Brüdern" und Paulus. Hingegen zwischen Paulus und den angesehenen Aposteln, nämlich Petrus, Jakobus und Johannes, tritt hier ein Gegensatz keineswegs zu Tage, sofern weder diese ihm in Hinsicht seiner apostolischen Verkündigung etwas Neues, Berichtigendes aufdringen wollen, noch Paulus seinerseits eine Einsprache zu erheben, Widerstand zu leisten genöthigt ist. Die übrigen Apostel erscheinen keineswegs als Partei, dem Paulus gegenüber, sondern sie ertheilen ihm, von freien Stücken, eine feierliche Anerkennung seiner Wirksamkeit als Heidenapostel. Die im Streit begriffenen Parteien sind also in der That dieselben, wie in der Apostelgeschichte. Wir können auch in diesem Betracht eine wesentliche Differenz zwischen beiden Berichten, und vollends eine absichtliche Abweichung der Apostelgeschichte von der geschichtlichen Wahrheit (*Baur,* Paulus 105, 2. Aufl. I, 132 ff.) nimmermehr einräumen.[1])

[1]) Dass Paulus, im Gegensatz zu seinen judaisirenden Gegnern, sich mit den Aposteln selbst in wesentlicher Übereinstimmung gewusst habe, erkennen, im Hinblick auf Gal. 2, 1 ff., von neueren Gelehrten z. B. *Bleek,*

Was die Gemeinde zu Jerusalem selbst betrifft, nämlich den Kern derselben, im Unterschied einerseits von den Aposteln, als ihren Häuptern, andererseits von den „unächten Brüdern," d. h. ihren judaistisch gesinnten Gliedern, so liegt in dem, was Paulus Gal. 2 andeutet, nicht das Mindeste, das die Vorstellung begünstigte, sie sei auf Seiten derer gestanden, welche der evangelisch freien, paulinischen Heidenmission grundsätzlich entgegentraten. Im Gegentheil bezeugt Gal. 2, 3, dass die Gemeinde sowohl als die übrigen Apostel weit entfernt war, den Heidenchristen die Beschneidung aufdringen zu wollen; denn das Subject, von Seite dessen nicht einmal eine Nöthigung zur Beschneidung des Titus (Vs. 3), — geschweige der Heidenchristen im Grossen und Ganzen ausging, kann, laut Vs. 2, kein anderes sein, als, einestheils die δοκοῦντες, d. h. die Apostel, anderntheils die αὐτοί, d. h. die Gemeinde von Jerusalem als Ganzes.

Drittens, der letzte Gegenstand unserer historisch-kritischen Untersuchung ist das Ergebniss der apostolischen Verhandlungen. Laut der Apostelgeschichte wurde der Vermittlungs-Antrag des Jakobus angenommen und zum Beschluss erhoben: über die Judenchristen wurde gar keine Bestimmung getroffen, den Heidenchristen dagegen wurde, ganz entsprechend den paulinischen Grundsätzen, Beschneidung und mosaisches Gesetz (was die Judaisten ihnen als verbindlich auferlegt wissen wollten) zwar nicht ausdrücklich erlassen, aber lediglich nur die Enthaltung vom Götzenopferfleisch, von Unzucht, von Ersticktem und von Blutgenuss anempfohlen. Dieser Beschluss wurde sofort den Gemeinden zu Antiochia, in Syrien und Cilicien, mittelst eines Schreibens, durch zwei Abgeordnete der Gemeinde

---

Beiträge, 253 f. *Wieseler* a. a. O. 189 ff., *Ritschl*, Altkatholische Kirche, 115, 132, 134, *Reuss*, Hist. II, 597 ff., *Koch*, de Petri, Theol. 103 ff., *Meyer*, Gal., *Hofmann*, Schriftbeweis II, 2, 42 ff. — mit vorzüglicher Klarheit und Offenheit aber *Holsten* an, das Ev. des Paulus, I, 1880, 1. 71 ff. 229 ff. Während *Weizsäcker*, Jahrb. für deutsche Theol. 1873. S. 199 ff. 209 zu beweisen gesucht hat, dass die Urapostel hiebei die Gemeinde nicht hinter sich gehabt hätten.

von Jerusalem, welche den Paulus und Barnabas begleiteten, übermacht. Im Brief an die Galater dagegen finden wir kein Wort über diesen Beschluss, wohl aber etwas anderes, nämlich eine gegenseitige Anerkennung als Brüder und eine Übereinkunft zwischen den angesehenen Aposteln und Paulus, in der Richtung, dass Paulus und Barnabas unter den Heiden, sie aber unter den Juden wirken sollten (*ἵνα ἡμεῖς εἰς τὰ ἔθνη, αὐτοὶ δὲ εἰς τὴν περιτομήν*), wobei nur die einzige Anforderung an die Ersteren gestellt wurde, dass sie der Armen gedenken sollten (*μόνον τῶν πτωχῶν ἵνα μνημονεύωμεν* Vs. 10), d. h. dass sie die armen Gemeinden in Judäa durch Beiträge aus den Gemeinden der Heidenchristen unterstützen möchten.

Hier, urtheilen *Baur, Schwegler, Zeller,* sei an eine Ausgleichung nicht mehr zu denken: ein Beschluss, wie der Ap. Gesch. 15 mitgetheilte, habe laut des Briefs an die Galater, gar nicht stattgefunden; denn falls jener Beschluss wirklich so gefasst worden war, so hätte Paulus von demselben an dieser Stelle nicht schweigen können, ohne der Wahrheit seiner Sache und seinem persönlichen Rechte, gegenüber seinen Gegnern, etwas zu vergeben. Ferner erkläre ja Paulus im ersten Korintherbrief das Essen von Götzenopferfleisch für etwas an sich erlaubtes, ein *ἀδιάφορον*, und fordere blos, dass man aus Rücksicht auf die Schwachen sich desselben enthalte, was er ebenfalls nicht hätte thun können, falls der Beschluss Apostelgesch. 15 wirklich bestanden hätte. Endlich mache das Auftreten der *τινες ἀπὸ Ἰακώβου* in Antiochia (Gal. 2, 12) wahrscheinlich, dass die Satzungen, denen diese Leute zuwider gehandelt hätten, überhaupt nie bestanden haben.

Um bei dem letzteren Punkt einzusetzen, so ist nicht ganz klar, was damit gesagt sein soll. Paulus gibt nicht an, was diese Gäste aus Jerusalem in Antiochia eigentlich zu schaffen hatten. Nur der Zusammenhang lässt vermuthen, dass sie den Umgang mit Heidenchristen mieden. Aber haben sie denn damit der Satzung Apostelgesch. 15, welche sich einzig und allein auf die Heidenchristen bezog und diesen gewisse Enthaltungen auferlegte, zuwider gehandelt? Angenommen, aber

nicht zugegeben, das Verfahren dieser Leute sei eine Verletzung jenes Jerusalemer Beschlusses gewesen: folgt daraus, dass jener Beschluss nie bestanden hat? Ist es denn etwas undenkbares, dass einzelne Personen irgend einem, wenn auch auf gültige Weise zu Stande gekommenen Beschlusse, der aber ihrer persönlichen Neigung und Überzeugung nicht entspricht, entgegenhandeln? dass namentlich die Heisssporne einer Partei weiter gehen, als sie von rechtswegen sollten? Wir können also in diesem Einwand etwas Triftiges nicht erkennen.

Der zweite Grund stützt sich auf 1 Kor. 8. Es ist richtig, dass Paulus hier das Essen von Götzenopferfleisch an sich für sittlich zulässig erklärt, und blos in Rücksicht auf das Gewissen Dritter die Enthaltung davon zur Pflicht macht. Allein es ist sehr fraglich, ob aus dieser Thatsache gefolgert werden kann, dass die Satzung Apostelgesch. 15 gar nicht könne bestanden haben. Bedenken wir erstens, dass die Hauptsache an jenem Beschluss das Negative war, die Ablehnung der judaistischen Forderung, die Heiden zur Beschneidung und zur mosaischen Gesetzlichkeit zu verpflichten, während die fraglichen Enthaltungen, zwar als etwas Unumgängliches (ἐπάναγκες Vs. 28) gefordert sind, aber ohne dass der positive Beweggrund hiefür geltend gemacht wird. Wenn nun Paulus die Enthaltung vom Götzenopferfleisch lediglich um des Gewissen derer willen fordert, die daran Anstoss nehmen würden, so stimmt das in der Hauptsache zu jenem Beschlusse, der ja im Grunde ebenfalls auf der den Heidenchristen zur Pflicht gemachten Rücksicht auf andere (die Judenchristen) beruht.[1]) Allerdings weicht Paulus in der Form von dem genannten Beschluss ab und empfiehlt die Enthaltung nicht um des Buchstabens der Satzung willen,

---

[1]) *Baur* fasst den Beschluss Ap. Gesch. 15, 28 f. in seinem „Christenthum u. christl. Kirche der drei ersten Jahrhunderte". S. 112; 2. Aufl., S. 126, selbst so auf, dass derselbe „die Heidenchristen vom Gesetz frei spricht, und ihnen nur die Verpflichtung auferlegte, sich der für die Judenchristen anstössigsten, einer gegenseitigen Vereinigung am meisten im Wege stehenden Gewohnheiten zu enthalten.

sondern aus einem inneren Grund evangelischer Freiheit und Liebe.[1])

Dafür, dass die Satzungen Ap. Gesch. 15, 20 und 29 in gewissen Theilen der Christenheit Jahrhunderte lang in der That gegolten haben, zeugt folgende Thatsache: Als die Christenverfolgung des Jahrs 345 in Persien ausbrach, verlangte Shahpur II in einem Edict, die Christen müssten die Sonne anbeten — — und das Blut von Thieren geniessen, „*Acta ss. martyrum orient.* Rom 1748 f. 119 vgl. 122. 129. 188. 204.

Die letztere Förderung setzt unbedingt voraus, dass die persischen Christen sich des Gewissens halber des Blutgenusses enthielten; diese Enthaltung aber beruhte ohne Zweifel auf der ihrer Überzeugung nach verbindlichen Kraft jener apostolischen Satzungen, welche laut Ap. Gesch. 15, 23 den syrischen und cilicischen Christen eröffnet wurden. Dass aber die persische Christenheit mit der syrischen in der engsten Verbindung stand, ist eine bekannte Thatsache. —

Dieser Thatsache aus der orientalischen Kirche tritt zur Seite ein Zeugniss aus einer abendländischen, gallischen Gemeinde: in Lyon wies eine Märtyrerin, Biblias, in der Verfolgung 177 den Vorwurf „Thyesteischer Mahlzeiten“ mit der Frage zurück: „wie könnten solche Leute Kinder verzehren, welchen nicht einmal erlaubt ist, vernunftloser Thiere Blut zu essen?“

---

1) *Ritschl* glaubt Altkath. Kirche, 1. Aufl., S. 120 f. einen inneren Widerspruch zwischen dem Dekret selbst und den vorhergehenden Reden entdeckt zu haben, so dass entweder jenes, oder, was wahrscheinlicher sei, diese unhistorisch seien. Er hat jedoch übersehen, dass nur Jakobus, nicht Petrus, den positiven formulirten Antrag stellt, während die von Petrus ausgesprochenen Gesinnungen allerdings noch auf weitere Zugeständnisse hätten führen können. — *Lutterbeck*, Neutestamentl. Lehrbegriffe, II, 84 ff., tritt in die Fussstapfen *Wieseler's* welcher behauptet, Gal. 2, 1 ff. beziehe sich auf eine spätere Verhandlung, als die Ap. Gesch. 15 berichtete, — und er vermuthet, dass der Beschluss des Jahres 50 (Ap. Gesch. 15, 28 f.) auf einem späteren Apostelconcil im Jahr 54 (Gal. 2) durch eine neue Vereinbarung dahin abgeändert worden sei, dass 1) jedes jüdische Speisegesetz für Heidenchristen beseitigt, 2) den Judenchristen die Nichtbeobachtung des mosaischen Gesetzes gestattet, beziehungsweise zur Pflicht gemacht wurde; — eine durch und durch in der Luft schwebende, ungeschichtliche Hypothese!

(οἷς μηδὲ ἀλόγων ζώων αἷμα φαγεῖν ἐξόν; b. Euseb. K. G. V, 1 § 26.)

Man erinnert schliesslich (s. *Zeller*, Apostelgeschichte 236 f.), dass Paulus im Brief an die Galater den Beschluss Apostelgesch. 15, unmöglich hätte können unerwähnt lassen, falls er wirklich so gefasst war, wie berichtet ist. Dieses *argumentum a silentio* ist nicht sehr zwingend. Es ist schon oben bemerkt, dass die Personen, welche in den galatischen Gemeinden gegen Paulus aufgetreten waren, die Selbständigkeit und Unabhängigkeit seiner apostolischen Vollmacht bestritten. Demgemäss fasste der Apostel, Gal. 2, die ganze Angelegenheit überwiegend von der persönlichen Seite auf. Er constatirt, dass gerade diejenigen Apostel, auf welche sich die Gegner mit Vorliebe stützten, und deren Auktorität sie über die seinige stellten, seinen apostolischen Beruf, als dem ihrigen ebenbürtig, und seine Wirksamkeit, als mit ihrer eigenen gleichberechtigt, ausdrücklich anerkannt haben. Er erwähnt, aus demselben Gesichtspunkt, blos dasjenige, was seine persönlichen Rechte und Pflichten als Apostel betraf; und als Pflicht wurde ihm, ausser der Fürsorge für die Armen in Jerusalem, nichts weiter auferlegt. Die Satzung Apostelgesch. 15 aber war in der That ihrem wichtigsten, negativen Inhalt nach nichts anderes als eine Anerkennung der paulinischen Grundsätze, ein Gutheissen der paulinischen Missionsmethode, ein Freibrief für die Heidenchristen gegen die judaistische Propaganda. Dass sie dies war, erkennen wir aus der Freude der antiochenischen Gemeinde über das apostolische Schreiben, Apostelgesch. 15, 30 f. Was aber das Positive des Beschlusses betrifft, so enthält er weder eine Weisung für Paulus, noch irgend etwas, das im Verhältniss zu seiner bisherigen Lehre und zu seiner Methode, die Heidengemeinden zu ordnen, wesentlich neu und abweichend gewesen wäre; denn die Pflicht, den Schwächeren keinen Anstoss zu geben, hat Paulus gewiss von Anfang an, wo irgend Anlass dazu vorlag, eingeschärft. In beiden Beziehungen bildete die Satzung kein wirkliches Correctiv zu seinem Evangelium; die Satzung über die Enthaltungen war ja an sich nicht dog-

matisch, sondern bildete nur ein Stück sittlich-socialer Kirchenordnung.[1])

Wir gingen im Obigen von dem Bericht der Apostelgeschichte über das Ergebniss aus und fragten, wie Paulus in seinen Erklärungen sich zu demselben verhalte. Gehen wir nun auf die Äusserung des Paulus selbst (Gal. 2, 6. 9. 10) über das Ergebniss der Besprechung mit den übrigen Aposteln näher ein, so war dasselbe, laut dieser Erklärung ein gedoppeltes, ein negatives und ein positives. Das negative war: ἐμοὶ οἱ δοκοῦντες οὐδὲν προσανέθεντο (Vs. 6). Wäre es nach dem Sinn der falschen Brüder gegangen, so hätte dem Paulus in Hinsicht seiner Verkündigung des Evangeliums, seines Verfahrens bei Pflanzung und Leitung christlicher Gemeinden unter den Heiden, allerdings etwas auferlegt werden müssen, das eine wesentliche Abweichung, ein Neues gewesen wäre, im Vergleich zu seinem bisherigen Verfahren.[2]) Das letztere hätte, als ein entschieden lückenhaftes und falsches, berichtigt werden müssen, sofern die Nothwendigkeit der Beschneidung und der Gesetzesgerechtigkeit ausgesprochen worden wäre. Allein so waren die angesehenen Häupter, die „Säulen der Kirche", nicht gesinnt. Sie legten dem Paulus nichts auf, das ein berichtigender Zusatz zu seiner Verkündigung des Evangeliums und seinem apostolischen Wirken gewesen wäre.

---

[1]) *Overbeck*, de Wette's Ap. Gesch. 1870, S. 217, erklärt den Ap. Gesch. 15, 28 f. berichteten Beschluss für einen „dogmatischen". Dass aber jener Beschluss in den Glauben, die Lehre, das Dogma eingreife, dies nachzuweisen ist nicht einmal versucht. Sehr klar hatte schon *Ritschl* a. a. O. 150 vgl. 133 ff. erkannt, dass die den Heidenchristen zugemutheten Enthaltungen „weder eine Ergänzung noch eine Verkürzung" des paulinischen Evangeliums enthielten, dass das fragliche Dekret die Heidenchristen „keiner Bedingung religiöser Art unterwarf". Vgl. *Leckebusch*, Compos. der Apostelgesch. 308 f.; *Baumgarten*, Apostelgesch. II. 1, 159 ff.; *Schneckenburger*, Stud. u. Krit. 1855, 556 ff.; *Hofmann*, Schriftbeweis II. 2, 46 f.; *Örtel*, Paulus in der Ap. Gesch. 1868, S. 244 ff.; *Trip*, Paulus nach der Ap. Gesch., S. 95 ff.

[2]) Dadurch wäre das Evangelium des Apostel Paulus selbst ein ἕτερον εὐαγγέλιον, ein zweites andersgeartetes geworden, wie der Apostel Gal. 1, 6 sich ausdrückt.

Das Positive besteht darin: Jakobus, Kephas und Johannes, welche als Säulen angesehen werden, *δεξιὰς ἔδωκαν ἐμοὶ καὶ Βαρνάβᾳ κοινωνίας, ἵνα ἡμεῖς εἰς τὰ ἔθνη, αὐτοὶ δὲ εἰς τὴν περιτομήν· μόνον τῶν πτωχῶν ἵνα μνημονεύωμεν* (Vs. 9 f.), d. h. sie haben, durch feierlichen Handschlag, die gegenseitige Gemeinschaft bezeugt, als bisher bestehend anerkannt, und für's künftige bestätigt. Und nicht blos als Brüder, sondern als Apostel des Herrn haben sie den Paulus und Barnabas anerkannt. Hiemit wurde also die Vollmacht und Wirksamkeit des Paulus, als ihrer eigenen apostolischen Vollmacht und Wirksamkeit gleichberechtigt und ebenbürtig, förmlich anerkannt. Nach *Baur* und seiner Schule (*Baur*, Paulus 125, 2. Aufl. I, 141 f., Christentum 51 f.; *Schwegler*, I. 120 f.; *Zeller*, Apostelgesch. 237; *Overbeck*, 220; *Holsten*, zum Ev. des Paulus u. Petrus, 273) besteht das Ergebniss Gal. 2, 9 f. in einem rein äusserlichen Abkommen, in völliger Trennung beider Theile, so dass Judenmission und Heidenmission sich nicht durchkreuzen, jede ihren Weg selbständig und ungestört von der andern fortsetzt, dass Judenapostel und Heidenapostel sich gegenseitig völlig gewähren lassen, ja dass ein doppeltes Evangelium, ein Evangelium der Beschneidung und ein Evangelium der Vorhaut gepredigt werden sollte. Aber hat denn die *κοινωνία* so gar wenig zu bedeuten? Mit wie „stumpfen Augen" muss doch (mit *Baur* zu reden) ein Kritiker die Worte des Paulus gelesen haben, wenn er weiter nichts als ein „nichtssagendes Concordat" darin erblicken kann! Beachte man doch den sittlichen Grund, welcher die apostolischen Männer zu dem erwähnten Schritte bewog! Dieser war nichts geringeres, als die Überzeugung, dass „dem Paulus Gnade gegeben war," die Erkenntniss, dass „Derselbe, der in Petrus bei seiner Sendung an die Beschnittenen kräftig gewirkt hat, auch für Paulus und in ihm gewirkt hat an den Heiden". Ein Handschlag der Gemeinschaft, aus dieser Erkenntniss und solchem Beweggrund gegeben, ist doch gewiss nicht blos ein Zeichen des Gewährenlassens und Ignorirens, sondern eine positive Anerkennung und Billigung der paulinischen Heidenmission von Seiten der Judenapostel, und der Judenmission von Seiten des Heidenapostels,

eine Erklärung wirklicher Einigkeit im Geist und wahrer brüderlicher Gemeinschaft unter einander.[1]) Damit war aber mittelbar auch das Christentum der durch Paulus bekehrten Heiden als wahres und ächtes Christentum, und deren Vollbürgerrecht im Reiche Gottes, anerkannt. Was solch ein Handschlag zu bedeuten hat, lässt sich an der feierlichen Scene einigermaassen ermessen, welche am 4. Oktober 1529 auf dem Schlosse zu Marburg stattfand, als Landgraf Philipp von Hessen die deutschen und die schweizerischen Reformatoren aufforderte, sich als Brüder anzuerkennen, worauf Zwingli mit Thränen in den Augen auf Luther zutrat und seine Rechte darbot, dieser aber die dargebotene Hand mit den Worten zurückwies: „Ihr habt einen anderen Geist!" Wie ganz anders war es, als die Apostel, Paulus mit Barnabas auf der einen Seite, Petrus, Johannes und Jakobus auf der andern, sich den Handschlag der Gemeinschaft wirklich gaben! Das war die thätliche Bezeugung gegenseitiger Anerkennung und vollkommener Einheit des Geistes. Wie kann man auch nur einen Augenblick denken, dass ein Paulus den Judenaposteln seine Hand zur Besiegelung des Bundes der Gemeinschaft würde gereicht haben, wenn es an dem gewesen wäre, dass er ein wesentlich gesetzliches Evangelium der Beschneidung (gleichsam eine judaistische Confession, im Gegensatz zu seinem Bekenntniss der freien Gnade in Christo) hätte anerkennen sollen, — derselbe Paulus, der Gal. 1, 8 f. das Anathema ausruft über jeden, der ein anderes Evangelium predige, als das, welches er verkündigt habe!

Das Ergebniss der Besprechung war demnach, laut Gal. 2, erstens negativ, Ablehnung der Zumuthungen judaistischer Parteigänger, welche den Heidenchristen Beschneidung und Gesetz, als heilsnothwendig, aufdringen und Paulum nöthigen wollten, durch Nachgeben in diesem Stücke den angeblichen Mangel seiner Verkündigung des Evangeliums zu ergänzen. Zwei-

---

[1]) *Hieronymus, in Ep. ad Gal. Opp. ed. Vallarsi* VII, 1, 403: *Propterea dexteras datas Paulo et Barnabae societatis a Petro, Jacobo et Johanne, ne observatione varia diversum Christi evangelium putaretur, sed et circumcisorum et habentium praeputium esset una communio.*

tens positiv, Anerkennung der Wirksamkeit des Paulus, als einer ächt apostolischen, und Erklärung aufrichtiger Gemeinschaft mit ihm; mittelbar aber auch zugleich Anerkennung des gesetzfreien Christentums der bekehrten Heiden, als eines ächten und wahren; verbunden (um *Wieseler's* treffenden Ausdruck beizubehalten) mit einer Theilung der Arbeit im Missionsgebiete. Diese Theilung konnte nicht sowohl als eine ausschliessend und streng nationale, sondern nur als eine geographische gemeint sein; mit andern Worten: die Meinung kann nicht die gewesen sein, dass Paulus, wenn er in Heidenländern auf Israëliten in der Diaspora stiess, den letzteren das Evangelium nicht verkündigen dürfe, oder dass Petrus und die übrigen Apostel solchen Heiden, die sie etwa als Festgäste in Jerusalem antreffen mochten, Christum nicht predigen dürfen; sondern es wurde hiemit nur das Gebiet der Heidenwelt und das des Volkes Israël im Grossen und Ganzen abgegrenzt. Schon der Umstand, dass Petrus nicht lange danach sich in Antiochia einfand (Gal. 2, 11 ff.), sodann, dass er später einen Brief an die kleinasiatischen Gemeinden richtete (I Petri), ferner, dass Johannes seinen Wohnsitz in Ephesus nahm, und die Kirchen Kleinasiens zu seinem Wirkungskreise erkor, beweist hinlänglich, dass die im Jahr 50 oder 51 verabredete Theilung weder eine ausschliessende noch eine für immer gültige gewesen sein kann. Es war nicht ein egoistisches:

„Geh' du rechtwärts, lass' mich linkwärts geh'n!"

sondern ein dem Willen Gottes und dem deutlich erkannten Beruf des Herrn folgendes, die einmal bestehenden Unterschiede in der Menschheit weise beachtendes Theilen und Gliedern dessen, was man als wirkliche Einheit erkannte und behandelte. Offenbar wurde nicht allein der Unterschied und die Selbständigkeit der Juden- und Heidenmission, der Heidenkirche und Judenkirche ausgesprochen, sondern auch ihre Verbindung als Glieder eines Ganzen, der Kirche Christi, anerkannt und durch das Band des Friedens festgehalten. Denn bei der Bedingung, dass die Heidenmissionare „der Armen gedenken" (Gal. 2, 10), d. h. die vielen Armen in den Christengemeinden des heil. Landes

unterstützen sollten, war es gewiss nicht lediglich nur auf die Geldbeisteuer als solche abgesehen, sondern es sollten die neuen Heidengemeinden, durch Unterstützung der Muttergemeinde zu Jerusalem, ihre Glaubensgemeinschaft und ihre Dankbarkeit gegen dieselbe mit der That bezeugen, die Einigkeit im Geiste durch das Band des Friedens festhalten, vgl. *Neander*, I, 208; *Baumgarten*, II, 1, 167 f.

Werfen wir von hier aus noch einmal einen vergleichenden Blick auf die Darstellung der Apostelgeschichte, so finden wir (bei Berücksichtigung der Verschiedenheit des Gesichtspunktes, sofern Paulus die Sache mehr von seiner Person aus, die Apostelgeschichte aber aus dem Standpunkt der Gemeinde betrachtet) eine merkwürdige Übereinstimmung in den wesentlichsten Stücken. Für's erste, anlangend die negative Seite, geht der Beschluss der Versammlung Ap. Gesch. 15 dahin, dass das Verfahren der Parteimänner, welche durch ihre Forderung der Beschneidung und Gesetzesbeobachtung die Heidenchristen beunruhigt hatten, als ein eigenmächtiges und unberufenes (οἷς οὐ διεστειλάμεθα) misbilligt und verworfen wird (Vs. 24); die Heidenchristen selbst werden durchaus nicht zur Beobachtung des mosaischen Gesetzes verpflichtet, lediglich nur die Beobachtung der sogenannten „noachischen Gebote" wird von ihnen, wie von Proselyten des Thors, verlangt. Selbst der Ausdruck: μηδὲν πλέον ἐπιτίθεσθαι ὑμῖν βάρος (Vs. 28), stimmt fast buchstäblich mit dem überein, was Paulus (Gal. 2, 6) in Beziehung auf seine Person sagt: ἐμοὶ οὐδὲν προσανέθεντο.

Zweitens, die positive Seite betreffend, wird in dem Schreiben Ap. Gesch. 15, 23 ff. die apostolische Würde, Treue und Zuverlässigkeit des Paulus und Barnabas ebenso laut und entschieden anerkannt, als dies laut der Erzählung des Paulus selbst geschehen ist. Die „Apostel, Ältesten und Brüder" bezeichnen nämlich den Barnabas und Paulus als ihre geliebten Brüder, als Männer, welche für den Namen des Herrn Jesu Christi ihr Leben gewagt haben (Vs. 25 f.). Offenbar soll dieses ehrenvolle und anerkennende Zeugniss eine Genugthuung und Ehrenrettung für dieselben sein, im Gegensatz gegen die-

jenigen Judenchristen, welche den Ruf und das Ansehen beider Männer angetastet hatten. Diese Erklärung entspricht vollkommen der, laut Gal. 2, 9, feierlich bestätigten κοινωνία zwischen Paulus und den andern Aposteln.

Was aus der paulinischen Stelle nur mittelbar, aber dennoch mit Sicherheit erhellt, das ist in der Apostelgeschichte unmittelbar ausgedrückt, nämlich die Anerkennung der Heidenchristen, als vollberechtigter Mitglieder der Gemeinde Christi; denn das liegt offenbar in dem brüderlichen Gruss am Eingang des Schreibens (Vs. 25): ἀδελφοῖς τοῖς ἐξ ἐθνῶν χαίρειν.

Es is jedoch noch ein Punkt hervorzuheben, welcher bisher nur leicht gestreift wurde, nämlich, dass die Verhandlungen ausschliesslich nur auf Heidenchristen sich bezogen, und zwar laut beider Quellen. Den Anlass hatten Wirren gegeben, welche in Antiochia dadurch entstanden waren, dass einige judaistisch gesinnte Ankömmlinge die Heidenchristen daselbst von der Nothwendigkeit der Beschneidung zum Heil überzeugen wollten (Ap. Gesch. 15, 1), oder, wie Paulus sich ausdrückt, dass eingedrungene falsche Brüder die christliche Freiheit der Gläubigen antasteten (Gal. 2, 4). Die Besprechungen selbst beschränken sich auf die Frage: ob die bekehrten Heiden vom Gesetz frei sein dürften oder nicht (Ap. Gesch. 15, 5—21, besonders Vs. 5. 10 und 11. 19, vgl. 21, 25); mit andern Worten, ob das Evangelium, wie es Paulus bisher unter den Heiden verkündigt hatte, als vollständig und richtig anerkannt werden könne (Gal. 2, 2 und 5). Das Ergebniss war, laut Ap. Gesch. 15, ein Beschluss hinsichtlich der Heidenchristen, in einem Schreiben an die „Brüder aus den Heiden" niedergelegt; laut Gal. 2, 6. 7. 9, haben die übrigen Apostel den Paulus als Apostel der Heiden anerkannt und ihm für diesen seinen Wirkungskreis nichts Neues auferlegt. Nach allem diesem sind die Judenchristen ganz ausser Betracht geblieben. Die Frage: ob die letzeren an das mosaische Gesetz ferner gebunden sein sollen, oder nicht, blieb ganz ausser Betracht, weil man keine Veranlassung hatte, sie zu erörtern. Es scheint, man setzte (wenigstens von der einen Seite) als selbstverständlich voraus,

dass die ἀδελφοὶ ἐκ περιτομῆς das mosaische Gesetz nach wie vor zu beobachten hätten[1]). Hiemit berühren wir allerdings eine Differenz zwischen Paulus und den Judenaposteln. Zwar hat Paulus dem gefassten Beschlusse zugestimmt; das konnte er, sofern die Hauptsache in demselben, sowohl nach dem ablehnenden, als nach dem bejahenden Theil, eine Bestätigung seiner eigentümlichen Überzeugung und seines bisherigen Verfahrens war in Betreff der Verkündigung des Evangeliums und der christlichen Freiheit. Hingegen bei dem, was diesmal nicht verhandelt, aber, dem Anscheine nach, von der einen Seite stillschweigend vorausgesetzt wurde, lässt sich die Abweichung des Paulus von den übrigen Aposteln nicht verkennen. Diese setzten, in Betreff der Judenchristen, die fernere Beobachtung des mosaischen Gesetzes, als dauernde Sitte und religiöse Pflicht voraus. Dass dies der Fall war, erhellt aus einer späteren Begebenheit Ap. Gesch. 21, 20 f., sofern Jakobus und die Ältesten constatiren, dass die Judenchristen alle ζηλωταὶ τοῦ νόμου seien, und Anstoss daran nehmen, dass Paulus, wie man ihnen beigebracht, die Juden in der Diaspora zum Abfall von Mose, zum Aufgeben der Beschneidung ihrer Kinder und der väterlichen Sitten verführe. Paulus hingegen, so wie wir ihn aus seinen Briefen kennen, war hierin anderer Ansicht. Zwar beobachtete er für seine Person das Gesetz (στοιχεῖ καὶ αὐτὸς τὸν νόμον φυλάσσων Ap. Gesch. 21, 24), sofern er der jüdischen Festsitte treu blieb, einmal, trotz alles Bittens, nicht in Ephesus bleibt, weil er die bevorstehende Festzeit durchaus in Jerusalem zubringen will (Ap. Gesch. 18, 20 ff.), und sofern es ihn drängt, hinauf zu gehen nach Jerusalem, um dort anzubeten und Opfer darzubringen. Ja, er hat sogar einen Schüler, den er als Missionsgehilfen mitnehmen wollte, und der von mütterlicher Seite dem

---

1) Vgl. *Hess*, Gesch. der Apostel, VI, S. 386 ff.: „Ob der Judenchrist des Ceremonialgesetzes überhoben sein sollte, das kam für einmal nicht in die Frage. Wollte er, wie bisher, sein Nationalgesetz in allen Theilen beobachten, so hinderte ihn die apostolische Verordnung daran nicht. Nur untersagte sie ihm, diese Verbindlichkeit auch auf die zum Christentum übergehenden Ausländer auszudehnen."

Volk Israël angehörte, aber einen Heiden zum Vater hatte, den Timotheus, beschneiden lassen (Ap. Gesch. 16, 3)[1]. In Jerusalem ist Paulus auf das Ansinnen des Jakobus eingegangen,

[1]) *Baur* rechnet die Angabe, dass derselbe Paulus, der so eben in Jerusalem sich mit aller Macht geweigert hat, den Titus, aus Rücksicht auf die Juden und Judenchristen, beschneiden zu lassen, nicht lange nachher, aus derselben Rücksicht, den Timotheus selbst soll beschnitten haben, zu dem schlechthin Unglaublichen der Apostelgeschichte, weil dieses eine charakterlose Inconsequenz gewesen sein würde (Paulus, 1. Aufl., 129 ff.; 2. Aufl., I, 147 ff. Anm., vgl. *Zeller*, Apostelgesch. 239 ff.; *Overbeck* 248 ff.). Allein als in Jerusalem gefordert wurde, Titus müsse sich beschneiden lassen, geschah das Ansinnen von Seiten der judaistischen Partei in dem Sinne, dass es, wie *Baur* (S. 253) treffend sich ausdrückt: „schlechthin unmöglich sei, durch das Christentum selig zu werden, ohne dass man sich zum Judentum bekenne und sich allem dem unterziehe, was das Gesetz, als nothwendige Bedingung des Heils, vorschreibe"; d. h. es handelte sich um die Grundfrage, ob das mosaische Gesetz heilsnothwendig, oder ob die Gnade Gottes in Jesu Christo allein genugsam sei. Da durfte Paulus οὐδὲ πρὸς ὥραν nachgeben, ἵνα ἡ ἀλήθεια τοῦ εὐαγγελίου διαμείνῃ. Ganz anders lag es in dem Fall des Timotheus, wobei jene Grundfrage gar nicht in Betracht kam, vgl. *Gloag*, *Comm. on the Acts*, 1870, II, 103 f. Die Apostelgeschichte berichtet selbst den Beweggrund des Paulus bei diesem Schritt mit den Worten: Paulus wollte, dass Timotheus mit ihm gehe, und darum nahm er ihn und beschnitt ihn um der Juden willen, welche in jenem Orte waren, d. h. damit diese Juden nicht das Evangelium darum, weil es ihm von einem Unbeschnittenen verkündigt wurde, verwerfen möchten. Das ist offenbar ein Beweggrund, der blos von der Zweckmässigkeit und von menschlicher Rücksicht, nicht aber von göttlicher Nothwendigkeit für das Heil hergenommen ist. Zwar behauptet *Zeller* a. a. O. 240, um die Unmöglichkeit, dass Paulus so gehandelt haben könne, in recht grellem Lichte erscheinen zu lassen, Paulus habe die Übernahme der Beschneidung unter allen Umständen für ein schlechthinniges Hinderniss des Seelenheils erklärt; er beruft sich hiefür auf die aus dem Zusammenhang gerissene Stelle Gal. 5, 2 ff., welche doch nur dann recht gewürdigt wird, wenn man erwägt, dass die galatischen Irrlehrer die Beschneidung als eine unumgänglich nothwendige Bedingung des Heils forderten, und dass die Galater, welche im Begriff waren, sich der Beschneidung zu unterwerfen, die Hoffnung ihrer Seligkeit darauf setzten. Insofern, und nur insofern erklärt Paulus, dass Beschneidung mit der Gnade und dem Heil in Christo unverträglich sei. Aber abgesehen davon und an sich erscheinen ihm Beschneidung und Vorhaut als völlig bedeutungslos, d. h. als sittliche ἀδιάφορα Gal. 5, 6; I Kor. 7, 19. Denn Paulus ist von der negativen Verirrung, die man ihm hier Schuld gibt (die äusserliche Ceremonie als eine mit dem Heil unbedingt unverträgliche, fanatisch zu bekämpfen), ebenso weit entfernt, als von der positiven, in welcher die Judaisten steckten. Vgl. *Schaff* a. a. O. 265, Anm. 1; *Hofmann* a. a. O. II, 2, 45. Somit lässt sich die Weigerung

sich an die vier Männer, welche ein Gelübde übernommen hatten, anzuschliessen, damit die Judaisten, durch diesen Thatbeweis seiner Gesetzestreue, von ihrer ungünstigen Meinung über ihn zurückgebracht würden (Ap. Gesch. 21, 23 ff.).[1]) Während *Schrader* (Ap. Paulus, V, 561) die Erzählung für eine Verleumdung des Paulus von Seiten des Geschichtschreibers zu halten geneigt ist, und *Baur* (Paulus 198 f.; 2. Aufl., I, 223 ff.), nach ihm *Zeller*, Apostelgesch. 277 ff. und *Overbeck*, I, 273 ff. diese Handlung, die unter den angegebenen Umständen eine „verwerfliche ὑπόκρισις" des Apostels gewesen sein müsste, mindestens für geschichtlich zweifelhaft halten, haben wir, die Sache im rechten Licht angesehen, keinen Grund, an der Geschichtlichkeit der Erzählung zu zweifeln. Paulus wollte damit keineswegs den Grundsatz der Judaisten bestätigen, dass ein geborener Jude, auch wenn er an Christum glaubt, um des Heils willen verbunden sei, das Gesetz und die mosaische Sitte zu beobachten. In diesem Falle hätte er allerdings sich selbst widersprochen. Er wollte vielmehr blos beweisen, dass er weder persönlich ein Abtrünniger sei vom Gesetz, noch andere zum Abfall verführe. Also in der Praxis hat Paulus, nach der Apostelgeschichte, welcher die Briefe in dieser Hinsicht nicht widersprechen (man vgl. nur I Kor. 9, 19. 20: ἐγενόμην τοῖς

des Paulus, den Titus beschneiden zu lassen, und die Vornahme der Beschneidung des Timotheus andererseits, recht wohl vereinigen, ohne dass man darin eine charakterlose Inconsequenz, eine verwerfliche Heuchelei des Paulus, oder historisch-kritisch betrachtet, eine schlechthin unglaubliche Angabe der Apostelgeschichte zu finden braucht. (Vgl. meine Erörterung dieses Punktes in den Stud. der evang. Geistlichkeit Würtemb., herausgeg. v. *Stirm*, 1847, II, S. 130 ff.).

[1]) Dass Paulus die Nasiräatsgelübde nicht selbst übernommen habe hat *Wieseler*, Chronol. 105 ff., Comm. zu Gal. 588 f. vollständig erwiesen. Die Bemerkungen *Baur*'s gegen diese Auffassung (Theolog. Jahrb. 1849, 480 ff.) beruhen theils auf willkürlicher Beschränkung des Begriffs von ἁγνίζεσθαι, theils auf der, um unsrer Stelle willen, aufgestellten Vermuthung, dass solche, die für andere die Kosten der Lösung des Gelübdes übernahmen, auch noch das Gelübde selbst auf etliche Tage zu übernehmen pflegten, theils auf einer weiteren Hypothese über die Berechnungsweise der sieben Tage, Vs. 27. Dagegen stimmt *Zeller*, Apostelgesch. 275 und *Gloag*, *Comm. on the Acts*, II, 276 f. den Ausführungen *Wieseler*'s bei.

Ἰουδαίοις ὡς Ἰουδαῖος, ἵνα Ἰουδαίους κερδήσω, τοῖς ὑπὸ νόμον ὡς ὑπὸ νόμον μὴ ὢν αὐτὸς ὑπὸ νόμον, ἵνα τοὺς ὑπὸ νόμον κερδήσω), das Gesetz allerdings persönlich beobachtet, aber im Geiste völliger Freiheit (ἐλεύθερος ὢν ἐκ πάντων, I Kor. 9, 19). Insofern hat er sich den Judenaposteln im Leben und Handeln genähert, während er in der Lehre, in seiner Betonung der christlichen Freiheit, der Unabhängigkeit der Gläubigen vom Gesetz, von ihnen abwich. Er hat, wie *Niedner* (Kirchengesch. S. 141) in seiner körnigen Art es ausdrückt, „vielmehr vom Judentum, als von den Juden, sich entfernt, entsprechend seiner Annäherung vielmehr an die Heiden, als an das Heidentum". Die Judenapostel aber, obwohl sie die περιτομή, als ihren apostolischen Wirkungskreis, sich vorbehalten (Gal. 2, 9), nähern sich ihm doch in der Lehre durch den doppelten Grundsatz, dass das Evangelium auch für die Heiden bestimmt ist, und dass die Heidenchristen vom Gesetze frei sind.

Werfen wir einen Blick auf den bisher durchmessenen Gang, so haben wir gesehen, wie die Kirche Christi von ihrer ersten Gründung an als Gemeinde zu einem bedeutenden Wachstum gelangt ist nach innen und aussen. Ja es hat sich die ursprünglich einheitliche Strömung christlichen Lebens in zwei Arme getheilt, je nachdem die Gläubigen aus Israël oder aus der heidnischen Völkerwelt stammten. Einzelne Gemeinden hatten sich aus bekehrten Israëliten und Heiden gebildet, so dass es palästinische Gemeinden gab, welche neben gläubig gewordenen Israëliten, die den Grundstamm bildeten, auch einzelne bekehrte Heiden unter ihren Gliedern zählten; andererseits finden sich syrische, kleinasiatische und andere Gemeinden, welche der Mehrzahl nach aus bekehrten Heiden bestanden, aber auch manche Judenchristen unter sich zählten. Von weit grösserer Bedeutung aber war es, dass gegenüber der Gesamtheit judenchristlicher Gemeinden bereits ein ganzer Kreis von heidenchristlichen Gemeinden gestiftet worden war. Es lag in der Natur der Sache und des Ganges, den die Kirche Christi nahm, dass das Leben in Gottesdienst und Gemeindeordnung bei den Judenchristen weit entwickelter war, als bei den um die Mitte

des ersten Jahrhunderts nach Christo noch sehr jungen Gemeinden der Heidenchristen. Immerhin musste das Auftauchen und Blühen zahlreicher heidenchristlicher Gemeinden lebhaftes Aufsehen erregen inmitten der Gläubigen aus Israël; es führte zu einer Krisis innerhalb der Urgemeinde selbst[1]). Eifrige Männer unter ihnen, erfüllt von der Hoffnung, dass in der messianischen Zeit Jerusalems Thore die Fülle der Heiden aufnehmen, dass alle Völker der Welt sich Israël, dem Volke Gottes, anschliessen werden, dachten sich, dass die Heiden nur in dem Fall das volle Bürgerrecht im Reiche Gottes und seines Gesalbten, Jesu Christi, erlangen könnten, wenn sie durch Beschneidung Israël einverleibt seien, und sich dem Gesetze Mosis ohne Rückhalt unterwerfen. Mit einem Wort, die Heidenchristen müssten vollständig in dem zu Christo bekehrten Israël aufgehen.

Diese Gedanken sollten zur Ausführung gebracht werden, als jene palästinischen Eindringlinge in der vorwiegend heidenchristlichen Gemeinde zu Antiochia auftraten und den Grundsatz aufstellten, die Annahme der Beschneidung sei die unumgängliche Bedingung der Seligkeit für die bekehrten Heiden (Ap. Gesch. 15, 1 vgl. Gal. 2, 4).

Der Apostel Paulus erkannte sofort die Grösse der Gefahr, die ungemeine Tragweite der Frage, die Schärfe der Krisis, welche eingetreten war. Es wurde ihm klar, welch' grosse Güter gefährdet waren: nicht allein die christliche Freiheit, deren die Heidenchristen und mit ihnen er selbst sich erfreuten (*τὴν ἐλευθερίαν ἡμῶν, ἣν ἔχομεν* Gal. 2, 4), war bedroht, wogegen ihnen mosaische Gesetzlichkeit als ein sklavisches Joch auferlegt werden sollte (*ἵνα ἡμᾶς καταδουλώσωσιν* ebendaselbst); mehr noch: es handelte sich um die Wahrheit von der Gnadenthat Gottes in Christo und von der Gerechtigkeit durch den Glauben, nicht durch Gesetzeswerk (Gal. 2, 5 *ἵνα ἡ ἀλήθεια τοῦ εὐαγγελίου διαμείνῃ πρὸς ὑμᾶς*). Schliesslich war der Apostel mit Grund besorgt, um die Anerkennung seiner bisherigen Arbeit in Pflanzung und Leitung heidenchristlicher Gemeinden (Vs. 2 *μή πως*

[1]) Vgl. *Holsten*, Das Ev. des Apostel Paulus, 1880, S. 229 f.

εἰς κενὸν τρέχω ἢ ἔδραμον). Deshalb entschloss sich der Apostel die Sache in Jerusalem selbst zum Austrag zu bringen. Das war indes nicht lediglich ein menschlicher Einfall von ihm, sondern beruhte auf einer ihm zu Theil gewordenen Offenbarung, auf göttliches Geheiss (a. a. O. κατὰ ἀποκάλυψιν)[1]).

Die Gemeinden der Heidenchristen, an ihrer Spitze und in ihrem Namen der Heidenapostel, kämpften für ihre Freiheit in Christo, und für die Wahrheit von dem Heil aus Gnaden, ohne des Gesetzes Werk, Güter aus Gottes Hand, in deren Vertheidigung sie Gottes Sache zu führen gewiss waren. Die judaistischen Eiferer auf der entgegengesetzten Seite glaubten den Heilsrath Gottes und seine Wege, das unbestreitbare Vorrecht Israëls im messianischen Reiche zu vertreten, wenn sie die Beschneidung der Heidenchristen und deren Unterwerfung unter die mosaische Gesetzgebung forderten. Waren das nicht unausgleichbare Gegensätze? Auf beiden Seiten Entschlossenheit, Nachdruck und Schärfe. Wie leicht konnte es zu einem vollständigen Bruche, zu einer unheilbaren Spaltung kommen, die Kirche Christi in zwei Hälften zerfallen, was ihr zum Verderben gereichen musste. Die furchtbare Gefahr wurde mit Gottes Hilfe abgewendet[2]). Schon der Schritt war eine Bürgschaft des Friedens, dass der Heidenapostel sich nach Jerusalem begab, um an dem Centralpunkt der Christenheit eine Verständigung zu suchen, anstatt in Antiochia die Parteigänger des Judaismus schroff abzuweisen, und die Angelegenheiten der heidenchristlichen Gemeinden, ohne alle Rücksicht auf Jerusalem und die Häupter des judenchristlichen Kreises, eigenmächtig zu ordnen. Die gegenseitigen Verhandlungen auf dem Apostel-

---

1) Diese Motivirung schliesst keineswegs aus, dass die Gemeinde zu Antiochia selbst den Beschluss fasste (ἔταξαν ἀναβαίνειν Παῦλος u. s. w. Ap. Gesch. 15, 2). Vielmehr ist sehr denkbar, dass Paulus jenen Entschluss zuerst für sich fasste, auf göttliches Geheiss, und dass, nachdem er dies eröffnet hatte, die Gemeinde die Sache zu ihrer Angelegenheit machte, und beschloss, den Apostel nebst Barnabas und anderen als Abgeordnete ihrerseits nach Jerusalem zu senden.

2) Vgl. *Renan*, St. Paul, 1869, S. 83 f.

convent retteten die Einheit der Gesamtkirche. Allerdings war die Übereinkunft zwischen beiden Theilen nicht eine principiell durchschlagende, sondern ein Compromiss mit gegenseitigen Concessionen. Die älteren Apostel und die Muttergemeinde zu Jerusalem verzichteten ausdrücklich auf die von den judaistischen Eiferern beantragte Verpflichtung der Heidenchristen zur vollständigen Einverleibung in Israël, mit Beschneidung und Unterwerfung unter das mosaische Gesetz. Andererseits fügte sich Paulus in die von Seiten der älteren Apostel stillschweigend vorausgesetzte, bei den Judenchristen nach wie vor faktisch herrschende mosaische Gesetzlichkeit. Keiner von beiden Theilen verzichtete vollständig auf seine Überzeugungen. Aber man einigte sich so weit, dass das Band des Friedens festgehalten, die Einheit zwischen Judenchristen und Heidenchristen aufrecht erhalten, und die Arbeit für das Reich Gottes beiderseits fortgesetzt wurde. Nun ging es auf der durch diese Verständigung gesicherten Bahn allmählich weiter, einer volleren Einheit entgegen.

Ein Schritt weiter geschah in Antiochia, als der Apostel Paulus mit entschlossener Erklärung gegen Petrus auftrat. Dies ist die vierte Thatsache, an der wir erkennen, wie das Verhältniss zwischen den älteren Aposteln, beziehentlich der Urgemeinde, und dem heidenchristlichen Kreise sich stellte.

Paulus berichtet darüber Gal. 2, 11 ff.: „Als aber Kephas nach Antiochia kam, widersetzte ich mich ihm ins Angesicht, weil er verurtheilt war; denn ehe einige von Jakobus her kamen, speiste er mit den Heiden zusammen. Als aber diese kamen, zog er sich zurück und sonderte sich ab, aus Furcht vor denen aus der Beschneidung; und mit ihm heuchelten auch die übrigen Juden, so dass auch Barnabas durch ihre Heuchelei mit hingerissen wurde. Als ich aber sah, dass sie nicht aufrecht standen gemäss der Wahrheit des Evangeliums, so sagte ich zu Kephas, in Gegenwart aller: Wenn du, obgleich du ein Jude bist, heidnisch und nicht jüdisch lebest, wie kannst du die Heiden zwingen, jüdisch zu leben?“ u. s. w.

Wir unterscheiden die einzelnen Momente:

Erstens. Das anfängliche Benehmen des Petrus bei seinem Besuch in Antiochia. Paulus sagt (Vs. 12): μετὰ τῶν ἐθνῶν συνήσθιεν. Nun können aber unter ἔθνη dem Zusammenhang nach nur Heidenchristen verstanden sein. Mit diesen pflog Petrus brüderlichen Umgang, ohne sie für unrein zu halten; namentlich speiste er mit ihnen, ohne einen Unterschied zwischen levitisch reinen und unreinen Speisen zu machen; ein Verfahren, welches Paulus in seinem Vorhalt als ein ἐθνικῶς καὶ οὐκ Ἰουδαϊκῶς ζῇν bezeichnet (Vs. 14). Die Gemeinde zu Antiochia, überwiegend aus Heidenchristen bestehend, hatte offenbar über die mosaischen Speisegebote sich hinweggesetzt, kraft ihrer christlichen Freiheit, so dass auch die Judenchristen daselbst sich an jene Gebote nicht mehr gebunden hielten. Als nun Petrus einen Besuch daselbst machte (vermuthlich bald nach der Zusammenkunft in Jerusalem), handelte er im Geiste dieser paulinischen Gemeinde, und hielt Tischgemeinschaft mit derselben, so dass er, ebenso wie die Judenchristen zu Antiochia, ohne Rückhalt mit den Heidenchristen daselbst verkehrte. Er erkannte hiemit nicht nur die Freiheit der Heidenchristen vom mosaischen Gesetz vollkommen an, sondern stimmte auch „der principiellen Aufhebung mosaischer Speisegebote, welche Paulus, als in der christlichen Freiheit begründet, gepredigt hatte, faktisch zu“ (*Holsten*, Zum Ev. des Paulus u. des Petrus, S. 357).

Zweitens, die Ankunft einiger Abgsandten von Jakobus, dem Bruder des Herrn. Die τινες ἀπὸ Ἰακώβου waren, wie wir S. 151 sahen, ohne Zweifel von Jakobus eigens abgesandt. Zu welchem Zwecke, das sagt der Apostel nicht. *Holsten* a. a. O. 357 ff.; vgl. Das Ev. des Paulus, S. 78 f. 152 behauptet kategorisch, es sei nach Jerusalem gemeldet worden, dass Petrus in Antiochia rückhaltlose Tischgemeinschaft mit den Heidenchristen halte; deshalb habe Jakobus andere Mitglieder der jerusalemischen Gemeinde dem Petrus nachgesendet, um ihn und die Judenchristen in Antiochia zu mahnen, sich von den Heidenchristen zu scheiden. Das ist nur Vermuthung. Es ist ebenso denkbar, dass die Absicht blos die war, durch Abgesandte zu prüfen, ob

die syrischen Heidenchristen sich an die Verordnung halten, welche für sie vereinbart worden war. Als dieselben aber ankamen, machten sie die Entdeckung, dass Petrus selbst, der Apostel der Beschneidung, inmitten der überwiegend heidenchristlichen Gemeinde sich keineswegs wie ein gesetzestreuer Jude halte. Darüber mögen sie demselben lebhafte Vorstellungen gemacht haben[1]).

Ausdrücklich bezeugt ist durch Paulus — und dies ist das Dritte — dass in Folge der Ankunft jener Abgesandten von Jerusalem, Petrus von der brüderlichen Gemeinschaft mit den Heidenchristen zurücktrat, „aus Furcht vor denen aus der Beschneidung". Die Worte Vs. 12: ὑπέστελλε καὶ ἀφώριζεν ἑαυτὸν deutet *Holsten*, wie uns scheint, richtig, wenn er Das Ev. des Paulus I, 1880, S. 78 f. von Petrus sagt: „er brach nicht offen und mit einem Schlage, wie ein entschiedener und selbstgewisser Charakter, sondern allmählich zog er sich zurück". Jedenfalls aber kam es dazu, dass Petrus sich ausschliesslich zu den Judenchristen hielt, die mosaischen Speise- und Reinigkeitsgesetze mit ihnen pünktlich beobachtete, und den Umgang mit den Heidenchristen völlig mied. Sein Beweggrund war die Furcht vor den Beschneidungsmännern, φοβούμενος τοὺς ἐκ περιτομῆς, d. h. er besorgte, dass sein Ruf und sein Ansehen in Jerusalem, überhaupt bei den judenchristlichen Gemeinden, leiden könnte. Das Benehmen des Petrus blieb nicht vereinzelt. Es wurde massgebend für die übrigen Judenchristen in Antiochia, ja, selbst Barnabas, des Paulus Freund und Gesinnungsgenosse, liess sich durch den Vorgang dazu hinreissen, ebenfalls den Umgang mit Heidenchristen zu meiden.

Viertens. Das Urtheil und die öffentliche Rüge des Paulus darüber. Paulus sagt von Petrus: κατεγνωσμένος ἦν (Vs. 11), d. h. weder: er war von Andern getadelt, noch: *reprehensione dignus, condemnandus erat;* sondern: er war verurtheilt, nämlich durch seine eigene Handlungsweise, sofern sein späteres Benehmen durch sein früheres bereits gerichtet war. Der Sache nach war sein Fehler eine ὑπόκρισις; denn die Worte

[1]) So denkt sich die Sache *Renan*, St. Paul, S. 295 f.

(Vs. 13): συνυπεκρίθησαν αὐτῷ καὶ οἱ λοιποὶ Ἰουδαῖοι· ὥστε καὶ Βαρνάβας συναπήχθη αὐτῶν τῇ ὑποκρίσει können unmöglich so verstanden werden, dass der Vorwurf der ὑπόκρισις einzig nur auf die Judenchristen fiele, in dem Sinn: „Auch die übrigen Juden waren feig und heuchlerisch genug, mitzumachen“ (*Schwegler* a. a. O. I, 129, Anm. 1). Allerdings war das Benehmen der antiochenischen Judenchristen ein heuchlerisches, sofern sie mit den Heidenchristen an Ort und Stelle schon Jahre lang auf gleichem Fuss gelebt hatten; aber wenn das συνυπεκρίθησαν αὐτῷ irgend einen Sinn haben soll, so muss es den Petrus in die Klasse derer, welche ὑπεκρίθησαν, mit einschliessen, ja als den ersten Vorgänger in der Heuchelei bezeichnen. Dieser Vorwurf der Verstellung, des Verleugnens persönlicher Überzeugung und Handlungsweise, trifft den Petrus mit Recht, sofern er einen Mangel an Aufrichtigkeit zeigte, der aus Mangel an dem Muth entsprang, seine Überzeugung vor andersgesinnten offen zu vertreten. Dieses liegt auch in den Worten: οὐκ ὀρθοποδοῦσι πρὸς τὴν ἀλήθειαν τοῦ εὐαγγελίου, d. h. es war kein aufrichtiges Feststehen, es widersprach der evangelischen Wahrheit, deren Erkenntniss übrigens Paulus dem Petrus und den andern, laut des Zusammenhangs, ausdrücklich zuschreibt. — Paulus stellt nun den Petrus zu Rede und hält ihm seinen Fehler vor, und zwar „ihm ins Angesicht“ (Vs. 11), mit vollkommenster Freimüthigkeit; zugleich „in Gegenwart aller“ (Vs. 14). Die Rüge geschah ebenso öffentlich, wie die schuldhafte Handlung öffentlich begangen war. „*Non enim utile erat*“, sagt Augustin (*Expos. ep. ad Gal.*), „*errorem, qui palam noceret, in secreto emendare.*“ Paulus fragt den Petrus wie er dazu komme, dass er τὰ ἔθνη ἀναγκάζει ἰουδαΐζειν (Vs. 14)? Inwiefern hat Petrus die Heidenchristen genöthigt, nach jüdischer Weise zu leben? Dem Zusammenenhang gemäss ist diese Nöthigung nur eine mittelbare gewesen, ein moralischer Zwang, durch Vorgang und Beispiel ausgeübt, sofern die jetzige Absonderung des Petrus von den Heidenchristen und sein ausschliessliches Zusammenhalten mit Judenchristen eine thatsächliche Erklärung war, dass die Heidenchristen, wenn sie auf brüderliche Gemeinschaft mit

ihm selbst und mit anderen Judenchristen überhaupt Anspruch machen wollten, sich zur Annahme jüdisch-gesetzlicher Lebensweise bequemen müssten. Dass aber das ἰουδαΐζειν hier, wie *Wieseler* vermuthet (a. a. O. S. 195), nichts weiteres bedeuten solle, als die Beobachtung der Satzungen des Apostelconcils (Ap. Gesch. 15), davon können wir uns nimmermehr überzeugen.

Aus dieser Stelle ziehen *Baur* und *Schwegler* nach *Gfrörer*'s Vorgang, Heilige Sage I, 415, den Schluss, dass ein solcher Vorfall den Bericht über das Concil Ap. Gesch. 15 als völlig unhistorisch erscheinen lasse (Paulus 2. Aufl., I, 155; Nachapost. Zeit I, 115 f. 128 ff.; II, 106 f.). — Gerade umgekehrt! Der Vorfall zu Antiochia setzt einen Vorgang, wie Ap. Gesch. 15, gerade voraus, denn hier (Gal. 2, 11 ff.) ist die geschichtliche Entwicklung schon einen Schritt weiter gerückt: es handelt sich jetzt nicht mehr blos darum, ob den Heidenchristen das mosaische Gesetz auferlegt werden solle, sondern bereits darum, ob selbst die Judenchristen in ihrem Umgang mit Heidenchristen sich der Fesseln des Gesetzes entledigen dürften, durch die sie sonst im Umgang mit Heiden gebunden waren. Die Gemeinde zu Jerusalem hatte den bedeutungsvollen Beschluss gefasst, den Heidenchristen das Gesetz nicht aufzubürden, wobei noch nicht entfernt der Gedanke war, dass die Judenchristen es wagen könnten, sich der Beobachtung des Gesetzes zu entschlagen. In diesem späteren Vorfall haben wir eine unvorhergesehene Folge jener Massregel.

Welches ist nun das Verhältniss zwischen Paulus und Petrus bei diesem Auftritt? Paulus bekennt selbst: ἀντέστην αὐτῷ (Vs. 11). Es wäre vergeblich, diesen Widerstand als einen blos scheinbaren auffassen zu wollen, wie dies z. B. *Hieronymus* gethan hat. Dieser geht davon aus, beides, sowohl das Sichzurückziehen des Petrus von den Heidenchristen, als der Vorwurf von Seiten des Paulus, sei nicht ernstlich gemeint gewesen; Paulus habe nur zum Schein den Petrus öffentlich getadelt, *ut* ὑπόκρισις *observandae legis, quae nocebat eis, qui ex gentibus crediderant, correptionis hypocrisi emendaretur.* Viel wahrer, offener und evangelischer fasst das Verhältniss *Augustin* auf,

der in seiner Auslegung des Briefes an die Galater einen *error* auf Seiten des Petrus zugibt, und den Vorhalt des Paulus als eine ernstliche *objurgatio* versteht[1]). — Es fand also in diesem Falle ein wirklicher Gegensatz zwischen beiden Aposteln statt. Die Frage ist nur, ob derselbe blos ein augenblicklicher und vorübergehender, oder ein dauernder war; ferner ob der Gegensatz blos in dem Benehmen, oder auch in der Überzeugung des Petrus seinen Grund hatte. *Baur* und seine Schule fassen die Sache so, wie wenn Petrus, als er zum Umgang mit Heidenchristen sich herbeiliess, seine eigentliche innerste Überzeugung verleugnet, und erst, als er sich von denselben zurückzog, wieder seiner wahren Denkweise entsprechend gehandelt hätte (*Baur*, Theol. Jahrb. 1849, 475 f.; *Schwegler*, Nachapost. Zeitalter I, 120 ff.; *Zeller*, Apostelgesch. 187, Anm.; *Holsten*, Ev. des Paulus und des Petrus, 1868, S. 89. 141). Das heisst aber den Sachverhalt in sein Gegentheil verkehren[2])! Eine Sache muss schlecht stehen, wenn sie zu ihrer Vertheidigung solcher Gewaltstreiche bedarf. Ist es doch klar wie des Tages Licht, dass Paulus gerade das Aufgeben der zuvor gepflogenen Gemeinschaft mit den Heidenchristen als Verleugnung der sonstigen besseren Überzeugung und Handlungsweise des Petrus, als verwerflichen Fehltritt rügt. Seiner gewaltigen Strafrede wider Petrus Vs. 14—17 würde ja aller Grund und Boden entzogen, wenn es sich an-

1) Über den Vorfall Gal. 2, 11 ff. entspann sich ein Briefwechsel zwischen Hieronymus und Augustin, der zu einer Spannung zwischen beiden Männern Anlass gab, wovon *Möhler* in der Abhandlung: Hieronymus und Augustinus im Streit über Gal. 2, 14 (Gesammelte Schriften I, 1 ff.), interessanten Bericht erstattet. Unter einem viel umfassenderen Gesichtspunkt behandelt diesen Gegenstand *Overbeck*, Über die Auffassung des Streits des Paulus mit Petrus bei den Kirchenvätern. Baseler Programm 1878. Gelehrt, aber tendenziös.

2) Ganz die gleiche Wendung scheint seiner Zeit schon *Marcion* dieser Thatsache gegeben zu haben; aber *Tertullian* hat ihm auch schon gehörig darauf geantwortet, *Adv. Marcionem* I, 20: „Du willst eine Rüge, welche blos den Wandel traf (*solius conversationis*), — auch von einem Vergehen gegen Gott in Hinsicht der Verkündigung (der Lehre, *praedicationis*) verstanden wissen. Allein betreffend die Einheit in der Verkündigung, hatten sie, wie wir oben lesen (*supra*, d. h. Gal. 2, 9), sich den Handschlag gegeben, und gerade durch Theilung im Amt Gemeinschaft im Evangelium vereinbart."

ders verhielte. Daher gibt *Hilgenfeld*, Gal. S. 60 f. zu, dass Vs. 14: ἐθνικῶς ζῇς „der modernen kritischen Auffassung ungünstig" zu sein scheine. Paulus tritt um so nachdrücklicher und derber auf, je klarer ihm bewusst ist, dass Petrus im Herzen ihm zustimmt. Der ganze Zusammenstoss beweist, dass Petrus theoretisch und praktisch die Grundsätze des Paulus in Betreff des Gesetzes theilt; dass die Urapostel im Grunde des christlichen Glaubens mit Paulus eins sind. Petrus hat also, wie in des Hohenpriesters Palast, aus Menschenfurcht seine bessere Überzeugung verleugnet; es ist „die alte Natur des Petrus, die, wenn auch besiegt durch den Geist des Evangelium, doch sich immer noch regte und in einzelnen Momenten vorherrschend werden konnte," *Neander* a. a. O. I. 352. Eben der Charakter des Petrus aber, zur Übereilung geneigt, jedoch auch offen für Wahrheit und Selbsterkenntniss, macht es überwiegend wahrscheinlich, dass er sein Unrecht erkannt, die Zurechtweisung des Paulus demütig hingenommen habe, und mit ihm durch das Band apostolischer Gemeinschaft (*κοινωνία* Gal. 2, 9) nach wie vor verbunden geblieben sei.[1])

Zur Beantwortung der anderen Frage, wie sich das gegenseitige Verhältniss vom Standpunkt der Heidenchristen aus gestaltete, wie diese ihr Verhältniss zu den palästinischen Judenchristen ansahen und sich in der That zu ihnen stellten, gewähren sowohl die Apostelgeschichte, als die paulinischen Briefe einige Anhaltspunkte.

Namentlich ist es ein Zug, der hier zuerst in's Auge fällt, und der durch das ganze paulinische Leben und Wirken gleichsam als rother Faden sich hindurchzieht, nämlich die durch wiederholte Hülfleistung und Handreichung sich kundgebende Dankbarkeit, Liebe und brüderliche Gemeinschaft der Heidengemeinden gegen die Gemeinden Judäa's, besonders gegen die

---

1) Mit dieser Auffassung stimmt F. *Zimmer*, Hilgenfeld's Zeitschrift für wiss. Theologie 1882. S. 165 f. vollkommen überein. Während *Holsten* in seiner dialektisch scharfen Zergliederung der paulinischen Berichterstattung und Strafrede (Das Ev. des Paulus 1880 S. 77 ff.) sich über die vermuthlichen Folgen des Vorgangs nicht ausspricht.

Urgemeinde in Jerusalem. Die erste Thatsache, welche hieher gehört, berichtet die Apostelgeschichte 11, 29 ff. In Folge der oben erwähnten Weissagung über eine kommende Hungersnoth, und wohl erst nach dem wirklichen Ausbruch derselben in Judäa (im Jahr 45, nach *Wieseler,* S. 149 f., 221), steuerten die Jünger in Antiochia, je nach Vermögen, zu einer Spende für die Brüder in Judäa bei, welche sodann durch Barnabas und Paulus den Ältesten daselbst übermacht wurde. Seit *Schrader,* der Ap. Paulus V. 1836, S. 536 f., hat eine grosse Schaar deutscher Gelehrter, z. B. *Gfrörer,* die h. Sage 1838. S. I, 419. *Zeller,* Ap. Gesch. S. 222, *Overbeck,* kurze Erklärung S. 178 ff. und Andere diese Reise des Apostels für ungeschichtlich, wo nicht gar für eine tendenziöse Fiction erklärt (*Overbeck,* S. 175. 179). Der Hauptgrund gegen die Geschichtlichkeit dieser Collectenreise wird aus dem Schweigen des Galaterbriefs c. 1 f. über diese Reise gezogen. Allein der Zweck des Apostels ist in diesem Abschnitt keineswegs, eine schlechthin vollständige und stetige Aufzählung seiner Reisen nach Jerusalem zu geben, sondern nur seine Unabhängigkeit von den Aposteln vor ihm, die volle Selbständigkeit seines apostolischen Wirkens zu erweisen. Selbst *Baur* war unbefangen genug, um in seiner letzten Erörterung über diesen Punkt, Paulus, 2. Aufl., S. 130, einzuräumen, es sei nicht darauf angekommen, ob er ferner mit den andern Aposteln in Jerusalem zusammengekommen sei. Dies bestätigt sich, je genauer man, wie z. B. *Holsten,* das Ev. des Paulus, S. 68 ff. den Gedankengang des Apostels in den ersten Kapiteln seines Galaterbriefes erforscht. Dazu kommt, dass die Apostelgeschichte 11, 30; 12, 24 nicht ein Wort sagt von Aposteln in Jerusalem, sondern blos von den Presbytern, welchen Paulus und Barnabas den Ertrag der Sammlung einhändigten. Wir halten demnach jene Reise, welche in die Zeit der ersten Wirksamkeit des Paulus in Antiochia fällt und seiner ersten Missionsreise vorangeht, für geschichtlich gesichert.

Für unseren Gesichtspunkt ist an dieser Begebenheit zweierlei zu beachten: Für's erste, dass die Christen in Judäa, von der antiochenischen Gemeinde aus, als „Brüder“ anerkannt

werden (Vs. 29); was wir um so weniger für eine blose Redensart ansehen können, als wir die Beobachtung von *Schwanbeck* (Quellen u. s. w. I. S. 8 ff.) für treffend halten, dass hier, sowie C. 13 und 15, die der Erzählung zu Grunde liegenden Urkunden vom antiochenischen Standpunkt ausgehen. Der andere Punkt ist, dass das Zusammengelegte nicht ausschliesslich für die Gemeinde zu Jerusalem, sondern überhaupt für „die Brüder, die in Judäa wohnten," bestimmt war. Somit galt es nicht blos der Muttergemeinde, sondern den Gläubigen aus den Hebräern in der ganzen Landschaft Judäa. Wollten einmal die Heidenchristen mit der That und mit der Wahrheit beweisen, dass sie die Jünger in Judäa wirklich als ihre Brüder ansahen und lieb hatten, so konnten sie es nicht besser thun, als durch eine solche Hülfleistung in der Noth. Diese Collecte war, wie *Baumgarten* a. a. O. II. 1, 4 schön sagt, „die Hand, welche die Heidenwelt zum ersten Mal über die alte Kluft zu Israël hinüberreicht."

Hiemit stimmt auf merkwürdige Weise überein, dass, wie Paulus Gal. 2, 10 sagt, die Häupter der Gemeinde in Jerusalem ihm und dem Barnabas das eine zur Pflicht machten, sie möchten „der Armen gedenken", wobei er sogleich hinzufügt, das habe er sich auch beeifert zu thun. Während Ap. Gesch. 11 die Glieder der antiochenischen Gemeinde aus eigenem Antrieb, durch Zurücklegen und Absenden von Gaben zum Besten der Gläubigen in Judäa, ihre brüderliche Liebe bethätigen, bringen hier die Säulenapostel dem Paulus und Barnabas die Armen der Gemeinde in Erinnerung, was, den Worten nach, als ein Anspruch persönlich an die beiden Männer erscheint, der Sache nach aber die heidenchristlichen Gemeinden anging; denn persönliche Beiträge des Paulus und Barnabas sind jedenfalls nicht gemeint, da Paulus von seiner Hände Arbeit sich nähren musste, oder auf Unterstützung von Brüdern, z. B. von der Gemeinde zu Philippi, angewiesen war. Es handelte sich also darum, dass Paulus und Barnabas, durch ihren Einfluss auf die gemischten Gemeinden, bewirken sollten, dass sie die armen Gemeinden in Jerusalem und in Judäa unterstützen

möchten. Aus dem Zusammenhang ergibt sich ferner, dass diese milde Handreichung von Seiten der paulinischen Gemeinden an die armen Christen in Palästina als ein Zeichen und Band der Gemeinschaft, als ein Thatbeweis brüderlicher Liebe und Einigkeit, angesehen wurde, und das von beiden Seiten.

Paulus sagt, das habe er sich bestrebt zu thun. Wir finden in der That in mehreren Briefen, dass dem Apostel die Liebesgabe für die palästinischen Gemeinden sehr am Herzen liegt. Sie erstreckte sich, soweit wir urkundlich nachweisen können, über Kleinasien, Macedonien und Griechenland. 1 Kor. 16, 1—5 sagt Paulus den Korinthiern: „Thut auch ihr, wie ich es in den Gemeinden Galatien's angeordnet habe;" es möge jeder allsonntäglich zu Hause zurücklegen, was er vermöge, damit, wenn der Apostel eintreffe, die Sammlung nicht erst angestellt werden müsse. — Wir ersehen hieraus, dass der Apostel in Galatien eine gleiche Sammlung angeordnet hat; jetzt gibt er den Korinthiern, die von der Sache im allgemeinen schon unterrichtet sind, die Anweisung, wie es im einzelnen anzugreifen sei; als Bestimmungsort der Sammlung nennt er (Vs. 3) ausdrücklich Jerusalem. Dass aber ausser den griechischen und kleinasiatischen Gemeinden auch noch andere sich bereitwillig finden liessen, ersehen wir aus Röm. 15, 25—28: „Macedonien und Achaja haben sich freiwillig entschlossen, eine Unterstützung mitzutheilen an die Armen unter den Heiligen zu Jerusalem."

Darüber, was diese Handreichung eigentlich zu bedeuten habe, spricht sich der Apostel Röm. 15, 27 und II Kor. 9, 12 ff. deutlich aus. In ersterer Stelle fasst er diese Handlung als einen Beweis der Dankbarkeit: „Sie (die Christen Macedonien's und Achaja's) sind Schuldner der Heiligen in Jerusalem; denn haben die Heiden an den geistlichen Gütern derselben Theil genommen, so sind sie schuldig, jenen auch mit den leiblichen Gütern zu dienen." Es findet also eine wechselseitige Mittheilung statt. Die Juden, von denen das Heil kommt, haben den Heiden geistliche Güter mitgetheilt, und diese bezeugen ihren Dank durch irdische Gaben. Am vollständigsten und vielseitigsten finden wir diesen Gegenstand beleuchtet II Kor. 9, 12 ff.;

was eine Ergänzung zu ersterer Stelle ist: „Diese Beisteuer dient nicht blos dazu, einem Mangel abzuhelfen, sondern wird auch noch der Grund zu vielfachem Dank gegen Christum, indem die Empfänger sowohl euer Bekenntniss zum Evangelium von Christo, als eure aufrichtige Gemeinschaft mit ihnen und allen Gläubigen, durch diese Hülfleistung bethätigt finden, und Gott dafür preisen, für euch beten und eine herzliche Sehnsucht nach euch bekommen.“ Schöner lässt sich gewiss die Bedeutung dieser Sammlung nicht aussprechen. Der Apostel betrachtet die unmittelbare Abhülfe leiblicher Noth nur als die Grundlage, das andere aber als die Hauptsache dabei, nämlich den Eindruck, welchen das Liebeswerk bei den Empfängern hervorbringen werde. Dieselben erkennen darin sowohl den ächten Glauben der Heidenchristen, deren Hülfleistung gegen Gläubige zugleich ein thätiges Bekenntniss zu Jesu Christo ist, als die brüderliche Gemeinschaft der Heidenchristen mit ihnen selbst. Hieraus ersehen wir, in wie vielfacher Beziehung, auf welch' zarte Weise, mit welch' tiefer Wirkung solche Hülfleistung ein Band der Gemeinschaft, ein Ausdruck und Förderungsmittel der Einigkeit zwischen Juden- und Heidenchristen sein mochte. Wir können begreifen, wie bedeutungsvoll es ist, wenn Paulus einer solchen Spende den Namen *κοινωνία* gibt (Röm. 15, 26, cf. II Kor. 8, 4; 9, 13; vgl. Gal. 2, 9 f.). Um von hier aus auf die ersten Anfänge der Urgemeinde selbst zurückzublicken, so war uns die zwischen ihren Mitgliedern statt findende Einigkeit und brüderliche Gemeinschaft, namentlich durch den mehrfach hervorgehobenen Zug anschaulich gemacht worden, dass die Gläubigen, was sie besassen, für die Bedürftigen unter sich verwendeten und eine weitgehende gegenseitige Unterstützung übten (Ap. Gesch. 2, 44 f.; 4, 32. 34 ff.). Wie diese treue Hülfleisung innerhalb der e i n e n Gemeinde, theils Wirkung und Ausdruck, theils Förderungsmittel der Einmüthigkeit, der christlichen *κοινωνία* gewesen ist, so war auch die willige und eifrige Unterstützung von Seiten der Heidenchristen in Syrien und Kleinasien, Macedonien und Achaja, zu Gunsten der ärmeren Gläubigen in Jerusalem und Judäa, theils ein Thatbeweis der vorhandenen

brüderlichen Gesinnung jener gegen diese, theils ein höchst angemessenes Mittel, die gegenseitige Verbindung zwischen den verschiedenen Theilen der Kirche Christi, ihre Einigung, *κοινωνία*, zu fördern und zu vertiefen. Das letztere mochte um so mehr der Fall sein, als man sich nicht darauf beschränkte, den Christen in Jerusalem einfach eine gewisse Summe gesammelten Geldes als Liebesgabe einzuhändigen, sondern diese Gelegenheit immer auch zur Anknüpfung und Erneuerung persönlichen Verkehrs verwerthete, indem einige Mitglieder aus der betreffenden Gemeinde nach Jerusalem reisten; z. B. von Antiochia aus, Paulus und Barnabas (Ap. Gesch. 11, 30); von Korinth aus, einige Mitglieder der dortigen Gemeinde (I Kor. 16, 3 f.)[1]. Wir können uns leicht vorstellen, wie willkommen ein Besuch aus den Heidengemeinden zu solchem Zweck in Jerusalem sein mochte, wie dieser Verkehr beitragen konnte, in Judäa manche Vorurtheile gegen Heidenchristen zu lösen, wenigstens zu mildern. Es liegt in der Natur der Sache, dass auf diese Weise den palästinischen Christen das Bewusstsein sich aufdrängen musste, die Gläubigen aus den Heiden seien eben doch in ächter Liebe Christi mit ihnen verbunden, sie seien wirklich theilnehmende Brüder, auf die man sich verlassen könne, und stehen, als Genossen des Glaubens und als Brüder um Christi willen, ihnen doch weit näher, als die Ungläubigen unter dem eigenen Volk. Auf der andern Seite war es für Gemeinden, wie die in Galatien, in Achaja oder Macedonien, eine grosse Freude und eine Stärkung des Bewusstseins brüderlicher Gemeinschaft, wenn ihre aus Jerusalem zurückkehrenden Abgesandten berichten konnten, dass die überbrachte Liebesgabe nicht allein vorhandenem Mangel abgeholfen, sondern auch die dortigen Christen zu recht herzlichem Danke gegen Gott erweckt habe; wenn sie

---

[1]) Gar schön wäre auch die Begleitung des Apostels durch die sieben Ap. Gesch. 20, 4 genannten Männer aus Macedonien und Kleinasien, als Vertreter der bekehrten Heidenwelt und Überbringer der Liebesgaben der gesamten Heidenkirche (wie *Baumgarten*, Ap. Gesch. 2, 2. 39 ff. ausführt.), wenn es nur sicher wäre, dass diese Männer sämtlich den Ap. Paulus bis nach Jerusalem begleitet haben.

erzählten, wie die Gläubigen in Jerusalem für ihre Brüder in der Heidenwelt beten (vgl. II Kor. 9, 12 ff.)[1])

Ein Schritt anderer Art von Seiten der Heidenchristen war die Sendung des Paulus und Barnabas nebst einigen anderen, von Antiochia aus, zu den Aposteln und Ältesten in Jerusalem, gewesen, in Sachen christlicher Freiheit der Gläubigen aus den Heiden. In Betreff dieser, oben S. 163 ff. erörterten Angelegenheit, machen wir hier nur noch darauf aufmerksam, dass schon der Beschluss der Antiochener, sich durch Abgeordnete nach Jerusalem zu wenden, eine Bedeutung hat für das Verhältniss, in das sich die Kirchen der Heiden zu den Christen Palästina's, namentlich zu der Gemeinde in Jerusalem, stellten. Das zwar können wir in der Darstellung der Apostelgeschichte nicht finden, dass hier, wie *Schrader* meint (V. 546 f.), Paulus in einer Unterordnung unter die übrigen Apostel erscheine, und dass die paulinische Gemeinde ihre Unabhängigkeit preisgegeben habe. Wohl aber nehmen wir an, dass den Antiochenern viel daran gelegen war, sich über die wichtige Frage, die in Anregung gekommen war, mit den Aposteln und Ältesten in Jerusalem zu verständigen. Sie wollten ihre christliche Freiheit nicht preisgeben, aber andererseits sich mit den Aposteln und der Urgemeinde nicht entzweien; ja sie wollten nicht einmal ohne Rücksprache mit denselben schlechtweg ihren eigenen Weg gehen, s. S. 194. Es lag ihnen viel an einer Verständigung und Einigung, denn es handelte sich nicht allein um ihre Sache, sondern um eine Angelegenheit der Gesamtkirche; darum schickten sie ihre Abgeordneten nach Jerusalem, um die Sache gemeinschaftlich zu besprechen und zur Entscheidung zu bringen. Dies ist der pragmatische Zusammenhang, den wir uns laut der Apostelgeschichte denken müssen. Hiemit lässt sich das, was Paulus selbst (Gal. 2) über die Absicht seiner Reise schreibt, recht wohl vereinigen; nur dass er, wie oben bemerkt wurde,

---

[1]) Wir finden in vielem, was *Holsten*, Das Ev. des Paulus 1880 S. 228 ff. 443 f., anlangend die Liebesgabe, insbesondere ihre von dem Apostel beabsichtigte Wirkung auf die Muttergemeinde in Jerusalem, ausführt, richtige Beobachtung.

die Angelegenheit von seinem persönlichen Gesichtspunkt aus darstellt, während die Apostelgeschichte vom Standpunkt der Gemeinde oder der Kirche ausgeht. Demnach können wir sagen: die Absendung des Paulus und seiner Begleiter nach Jerusalem, zu der Besprechung in Sachen der Heidenchristen, war ein Schritt ächt brüderlicher Gesinnung, zum Zweck der Verständigung und Einigung zwischen den Gemeinden der Judenchristen und der Heidenchristen. Der Erfolg war in der That so günstig, als unter den gegebenen Umständen nur irgend möglich war, indem die Freiheit der Heidenchristen vom Gesetz förmlich anerkannt, und die *κοινωνία*, sowohl zwischen den Aposteln unter einander, als zwischen den Gemeinden der Juden- und Heidenchristen, feierlich bekräftigt und aufrecht erhalten wurde.

Dies sind die durch die neutestamentlichen Schriften beurkundeten Thatsachen in Betreff der wechselseitigen Beziehung, welche zwischen den Gemeinden der palästinischen Judenchristen und den Heidenchristen ausserhalb Palästina's im apostolischen Zeitalter statt fand. Es sind freilich nur Bruchstücke, welche nicht hinreichen, um ein vollständiges Bild des wirklichen Wechselverhältnisses zu entwerfen. Dennoch genügen sie, um die Ansicht zu begründen, dass das Verhältniss im grossen Ganzen ein friedliches und freundliches gewesen sei, indem eine gegenseitige Theilnahme und Handreichung statt fand. Die Gläubigen aus den Hebräern theilten den Heiden geistliche Güter mit (Röm. 15, 27), das Heil kam von den Juden; und selbst wenn die aus der Beschneidung in einem Eifer aus Unverstand den gläubig gewordenen Heiden auch das Gesetz bringen wollten, so geschah das einestheils in guter Meinung, als ob man ohne Gesetz und Beschneidung nicht selig werden könnte, anderntheils waren es, laut der Zeugnisse des Neuen Testaments, immer nur einzelne Heisssporne (Gal. 5, 9), die judaistische, gesetzlich gerichtete Partei, welche den gläubigen Heiden ihren alten Sauerteig aufzudrängen suchten. Die grosse Mehrzahl der Judenchristen aber, wenn sie auch für sich noch „Eiferer um das Gesetz" waren, erkannten, sobald es darauf ankam, die Freiheit der Heidenchristen bereitwillig an, und hielten die brüderliche Gemeinschaft mit ihnen

aufrecht. Die Heidenchristen ihrerseits bekannten sich gerne als Schuldner jener Gemeinden, von denen aus geistliche Güter in Christo, mittels des Evangeliums, ihnen zugeflossen waren. Sie suchten ihren Dank vorzüglich durch leibliche Handreichung und Unterstützung jenen zu bezeugen, und waren überhaupt darauf bedacht, mit den Gemeinden in Judäa sich zu verständigen, und mit ihnen zu einer Gemeinschaft, zu einem Leibe Christi immer mehr zu verwachsen.

---

## ZWEITER ABSCHNITT.

### *Judenchristen und Heidenchristen in dem Zeitraum von der Zerstörung Jerusalems bis zum Schluss der apostolischen Zeit* (70—100 *n. Chr.*).

Bedeutende Epochen in der Geschichte heben sich in der Regel nicht blos durch eine, sondern durch mehrere gleichzeitige Thatsachen hervor. So die Epoche, durch welche die erste und die zweite Hälfte des apostolischen Zeitalters sich scheiden. Zunächst ist sie für uns von Wichtigkeit durch den Tod des Apostels Paulus. Um die gleiche Zeit aber starb auch der Apostel Petrus den Märtyrertod (nach *Wieseler*, im Jahr 64). Wenige Jahre darauf begann der römisch-jüdische Krieg, welcher, im Jahr 70, mit der Zerstörung Jerusalems, samt seinem Tempel, endigte. Letzteres Ereigniss war von ausserordentlicher und tief eingreifender Bedeutung für das Reich Gottes. Wenn auch *Neander* so gut als *Baur* und seine Schule (Theol. Jahrb. 1844, 567; *Schwegler*, Nachapostol. Zeitalter, II. 191 f.) die Bedeutung dieser Thatsache für die Kirche gering anschlägt, so glauben wir doch bei der zuerst wieder von *Rothe* hervorgehobenen, dann von *Uhlhorn*, Homilien und Recogn. des Clemens rom. 1854, 387 ff. vertheidigten, auch von *Renan*[1]) getheil-

[1]) *Renan*, St. Paul, 1869. S. 495: *L'événement — rendra au christianisme le plus grand service qu'il ait jamais reçu dans le cours de sa longue histoire.* Vgl. *L'Antechrist*, S. 545 ff.

ten Ansicht bleiben zu sollen, dass diese Begebenheit den allergrössten Einfluss gehabt habe. Wahr ist es, wir haben keine unmittelbaren, urkundlichen Zeugnisse für den Eindruck, den die Zerstörung Jerusalems auf die Christen gemacht hat; aber die Bedeutung der Thatsache lässt sich aus manchen Umständen mittelbar ersehen. Namentlich wenn man so fest überzeugt ist, wie *Baur* und seine Schule, dass der Standpunkt der Christenheit um jene Zeit kein anderer gewesen sei, als der „ebionitische," d. h. der judaistische, so müsste man consequenter Weise die Erschütterung um so höher anschlagen, welche durch die Zerstörung des Tempels und das Aufhören des levitischen Cultus in den Gemütern der Christen hervorgebracht werden musste. Freilich, wenn anzunehmen wäre, dass „die in die zerstörte Stadt zurückgekehrten Juden und Judenchristen zur Wiederherstellung des levitischen Cultus bald wieder die nöthigen Vorkehrungen trafen" (*Schwegler* a. a. O. II. 308 f.), so hätten wir allerdings keinen Grund, die Zerstörung der Stadt als ein so Epoche machendes Ereigniss zu betrachten. Allein dies ist eine ganz unhaltbare Vermuthung, welche in gründlicher und gelehrter Weise, namentlich mit Hülfe talmudischer Zeugnisse, widerlegt worden ist von *Friedmann* und *Grätz* (Die angebliche Fortdauer des jüdischen Opfercultus nach der Zerstörung des zweiten Tempels; Theol. Jahrb. 1848, 338 ff.). Es ist da überzeugend nachgewiesen, dass mit der Zerstörung des Tempels unter Titus das jüdische Opferwesen sein völliges Ende erreicht hat; dass der levitische Cultus die Zerstörung des Tempels und den Untergang des jüdischen Staatslebens nicht überdauert hat.[1]) Hatte das Judentum als politische und religiöse Macht, als Volkstum, durch die Zerstörung der Hauptstadt und des Tempels den Todesstoss erhalten, so musste der Rückstoss davon in der christlichen Kirche um so fühlbarer sein, je näher ein Theil ihrer Mitglieder, nach ihrem religiösen Bewusstsein, dem Judentum stand.

---

[1]) Das bestätigt J. *Derenbourg*, *Histoire de la Palestine*, Paris 1867 Anhang, Note XIV. *Le sacrifice après la destruction du temple*, S. 486 ff.

Wie musste die Zerstörung der heiligen Stadt, „da der Herr gekreuziget ist," in den Augen aller gläubigen Christen als ein sichtbares Strafgericht Gottes über das ungläubige und ungehorsame Volk dastehen, wenn sie auf nachdenkende und fühlende Juden einen so tiefen demüthigenden Eindruck machte! Rief doch ein Zeitgenosse des jüdischen Kriegs, der die Zerstörung Jerusalems miterlebt hat, Rabban Jochanan Ben Zakkaï, als er einmal sah, wie eine vordem reiche und glückliche Frau unter Rosseshufen Gerstenkörner zu ihrer kärglichen Nahrung auflas, in tiefem Schmerz aus: „Unglückliches Volk! ihr wolltet nicht eurem Gotte dienen, so müsst ihr jetzt fremden Völkern dienstbar sein; ihr wolltet nicht einen halben Sekel für den Tempel steuern, so müsst ihr jetzt 15 Sekel für den Staat eurer Feinde zahlen!" [1])

## I. KAPITEL.

### *Die Judenchristen.*

Von dem unmittelbarsten Einfluss war die Vernichtung des israëlitischen Staats und die Zerstörung des Tempels natürlich für die palästinischen Judenchristen. Es ist bekannt, dass die Christengemeinde von Jerusalem, kurz vor der Belagerung und Zerstörung der Stadt, sich nach Pella jenseits des Jordans flüchtete, wozu nicht blos die drohende Kriegsgefahr, sondern auch wohl die sich steigernde Unduldsamkeit und der Fanatismus der Juden, unter welchem die Christen zu leiden hatten, sie unter dem Eindruck einer Geistesoffenbarung bewogen.[2]) Pella selbst, zur Decapolis gehörig, stand auf helleni-

---

[1]) *Delitzsch*, talmudische Studien, in Zeitschrift für luth. Theol. 1854, 646 f. und *Grätz*, Geschichte der Juden, vom Untergang des jüdischen Staats bis zum Abschluss des Talmud. Berlin 1853, IV, 23 f. Über Jochanan ben Zakkai vgl. *Derenbourg* a. a. O. ch. 19, S, 302 ff.

[2]) *Eusebius* erwähnt, indem er auf den jüdischen Krieg und die Zerstörung Jerusalems zu reden kommt, K. Gesch. III. 5 § 3, nach dem Tode Jakobus des Gerechten, die Thatsache, dass von den Juden auch gegen die

schem Boden.[1]) Ohne Zweifel kamen daselbst die geflüchteten Judenchristen auch mit Heidenchristen in Berührung. Zwar sammelte sich bald wieder eine Gemeinde von Christen in der verödeten Stadt, in welcher eines der wenigen verschont gebliebenen Gebäude angeblich die kleine christliche Kirche auf dem Berg Zion war (*Epiphanius, de mensuris et ponderibus*, c. 14.) Aber sie konnten daselbst jetzt sicherer und friedlicher leben, sie hatten für den Augenblick von den Juden nichts mehr zu fürchten. Dennoch deuten mehrere Erscheinungen darauf, dass von jetzt an eine Spannung zwischen Juden und Christen in Palästina eintrat, vermöge welcher diese von jenen immer weiter sich entfernen mussten. Die Vernichtung des jüdischen Staats, welcher seit mehreren Generationen wenigstens noch ein Scheinleben zu bewahren gewusst hatte, brachte unter anderem das mit sich, dass der Sanhedrin, welchem die palästinischen Christen bisher so gut als die Juden selbst unterworfen gewesen waren, seinen Sitz von Jerusalem nach Jabne (Jamnia), an der philistäischen Meeresküste verlegte, während er an Bedeutung und Einfluss namhaft verloren hatte. So war denn ein Band gelöst, das bisher die gläubigen Juden mit dem ganzen Volk verbunden hatte. Ferner hatte mit dem Tempel auch der ganze Opferdienst und levitische Cultus, an welchen die Christen sich bisher immer noch in gewissem Masse angeschlossen hatten, sein Ende gefunden. Gleichzeitig scheint eine Trennung der Gemeinden von der Synagoge eingetreten zu sein. Damit war denn ein

---

übrigen Apostel unzählige lebensgefährliche Nachstellungen gemacht, und dass dieselben aus Judäa vertrieben worden seien, worauf sie, um das Evangelium den Heiden zu predigen, sich in andere Länder begeben haben. Dann fährt er fort: *οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ τοῦ λαοῦ τῆς ἐν Ἱεροσολύμοις ἐκκλησίας, κατά τινα χρησμὸν τοῖς αὐτόθι δοκίμοις δι' ἀποκαλύψεως δοθέντα, πρὸ τοῦ πολέμου μεταναστῆναι τῆς πόλεως, καί τινα τῆς Περαίας πόλιν οἰκεῖν κεκελευσμένου· Πέλλαν αὐτὴν ὀνομάζουσιν, ἐν ᾗ τῶν εἰς χριστὸν πεπιστευκότων ἀπὸ τῆς Ἱερουσαλὴμ μετῳκισμένων, ὡσὰν παντελῶς ἐπιλελοιπότων ἁγίων ἀνδρῶν αὐτήν τε τὴν Ἰουδαίων βασιλικὴν μητρόπολιν καὶ σύμπασαν τὴν Ἰουδαίαν γῆν, ἡ ἐκ θεοῦ δίκη λοιπὸν αὐτοὺς ἅτε τοσαῦτα εἴς τε τὸν Χριστὸν καὶ τοὺς ἀποστόλους αὐτοῦ παρηνομηκότας μετῄει.*

[1]) Vgl. *Schürer*, Lehrbuch der neutestamentlichen Zeitgeschichte, 1874 S. 398. *Renan*, *L'Antechrist*, 1873. S. 298 ff. 540.

zweites Band gelöst, welches ein unmittelbar religiöses und gottesdienstliches gewesen war, wie das erstere ein rechtliches und bürgerliches.

Es ist eine der merkwürdigsten Erscheinungen in der Geschichte, dass das jüdische Volk, selbst nach der Zerstörung der heiligen Stadt und des Tempels, der sein Lebensmittelpunkt gewesen war, sich wieder gesammelt und einen nationalen Religionsmittelpunkt gebildet hat. Dies ist ein Zeugniss nicht nur von der ihm innewohnenden unverwüstlich zähen Lebenskraft, sondern auch von der Göttlichkeit der ihm geschenkten Offenbarung Alten Bundes, und nicht am mindesten von einem göttlichen Plan in Beziehung auf Israël, das, als ein Volk der Zukunft, noch seine Verheissung hat. Jenes Werk der Erhaltung und Neugestaltung wurde durch eine Reihe Rabbinen der zwei ersten Jahrhunderte, welche die Tanaïm heissen, vollbracht. Namentlich war es der oben genannte *Jochanan Ben Zakkaï*, welcher ein Lehrhaus in Jabne eröffnete, und nach dem Fall Jerusalems ein Synedrium mit religiöser Vollmacht und den Verrichtungen eines Obergerichts (בֵּית דִּין) daselbst gründete, also nicht allein für lebendige Fortpflanzung der Lehre sorgte, sondern der Judenschaft wieder einen religiösen und nationalen Mittelpunkt gab.[1]) Nach ihm führte Rabban *Gamaliel* II. oder Gamaliel von Jabne das Werk fort, er wurde „Nassi," d. h. Patriarch, Vorsitzender des Synedriums, und arbeitete mit aller Kraft und Strenge dahin, den Patriarchat zum Mittelpunkt des jüdischen Gemeinwesens zu machen, und die Lehreinheit zu behaupten. Während der gewaltige Eindruck von der Zerstörung Jerusalems, als einem Gericht über das halsstarrige Judentum, viele Juden in die Arme der Christengemeinde führte, wussten jene Männer die Stetigkeit der mosaischen Überlieferung, der levitischen Sitte, ja selbst des, für den Augenblick gebrochenen, jüdischen Gemeinwesens, zu retten und fortzuführen. Man füllte nicht nur die durch den Fall des Tempels entstandene Lücke theilweise aus durch Beschäftigung mit Lehre, Gebet und Mild-

---

[1]) Vgl. *Renan*, *Les Evangiles*, 1877, S. 11 ff.

thätigkeit, beobachtete die levitischen Reinigkeitsgesetze mit der äussersten Pünktlichkeit, sondern behielt, in der Hoffnung, dass der Tempel, wie einst nach dem Exil, ja vielleicht in nächster Zukunft, werde wieder hergestellt werden, sogar einzelne religiöse Gebräuche bei, welche nur im Tempel ihren Ort und eigentliche Bedeutung hatten. Je grösser aber die sittliche Kraft war, mit welcher die Juden sich als Volk des Gesetzes wieder sammelten und concentrirten, desto schärfer und schneidender sonderten sie sich innerlich und äusserlich von den Christen ab; am schärfsten natürlich von den Judenchristen, denn die Heidenchristen standen ihnen ohnedies ferner. Die den Ton angebenden Rabbinen fürchteten für die Erhaltung des ächten Judentums nichts mehr, als das Christentum und die Christen, welche sie Minäer nannten (מִינִים, etymologisch bis jetzt nicht aufgehellt). Rabbi Tarphon sagte: „die Evangelien und sämtliche Schriften der Minäer verdienen verbrannt zu werden samt den heiligen Gottesnamen, welche darin vorkommen; denn das Heidentum ist minder gefahrdrohend, als die christlichen Sekten, weil jenes die Wahrheiten des Judentums aus Unkenntniss nicht anerkennt, diese hingegen sie mit klarem Bewusstsein verleugnen; er würde sich daher zur Rettung lieber in einen Heidentempel flüchten, als in die Versammlungshäuser der Minäer." Aus solchen Beweggründen wurde durch verschiedene Massregeln, welche das Synedrium allen israëlitischen Gemeinden in Sendschreiben anempfahl, eine förmliche Scheidewand zwischen Juden und Judenchristen gezogen: man verbot, Fleisch, Brod und Wein von Christen zu geniessen, selbst jeder geschäftliche Verkehr mit denselben wurde streng untersagt; über die heiligen Schriften der Christen, die man den Zauberbüchern gleich stellte, wurde dus Verdammungsurtheil gesprochen; in das tägliche Gebet wurde eine Verwünschungsformel gegen die „Minäer und Denuncianten" [1]) eingeschaltet, mit dem Bemerken,

---

[1]) Man warf jüdischerseits den Christen vor, dass sie ihre Stammgenossen bei den römischen Behörden anzuschwärzen suchen; daher werden in jenem Zeitalter stets „Minäer und Denuncianten" zusammen genannt.

wer dieselbe beim öffentlichen Vorbeten in der Synagoge weglasse, solle weggewiesen werden. Dieser „Fluch über die Ketzer“ (בִּרְכַּת הַמִּינִים), dessen Abfassung dem Rabban Gamaliel II. (80—118 n. Chr.) zugeschrieben wird, lautet: „Den Abtrünnigen sei keine Hoffnung! alle Böswilligen sollen umkommen! das Reich des Übermuths werde ausgerottet, zerbrochen, gedemüthiget, eilends in unsern Tagen!“ In diesem feierlichen Fluch sind die Gesinnungen der Juden gegen die Judenchristen so leidenschaftlich ausgedrückt, dass man in die gereizte, fanatische Stimmung hinein sieht, welche die damalige Judenschaft gegen die Christen, als die Geächteten, beseelte.[1]) Sie sahen in dem Christentum einen Abfall vom Gesetz, in den Judenchristen eine abtrünnige und die väterliche Religion mit Wissen und Willen verleugnende Sekte. Ohne Zweifel war durch die eingetretene Katastrophe ihr Widerwille gegen die Christen nur gesteigert worden, indem sie das schreckliche Gottesgericht nicht auf die eigene Schuld ihres Volkes, sondern einzig auf diejenigen zurückführten, welche durch ihren Abfall vom Gesetz, nach ihrer Ansicht, den Zorn Gottes gereizt hatten, d. h. auf die Christen unter ihren Landsleuten.

Kein Wunder, dass diejenigen, gegen welche solcher Fanatismus sich entzündet hatte, die palästinischen Christen, sich immer stärker abgestossen fühlen mussten. Hatte schon die Einäscherung des Tempels und das damit gegebene Aufhören alles Opferdienstes, in den Christen die Ueberzeugung erwecken müssen, das mosaische Gesetz und die alttestamentliche Theokratie sei von Gott selbst aufgehoben worden; hatte die Zerstörung

---

[1]) Vgl. *Renan*, *Les Évangiles*, 1877. S. 71 ff. *Derenbourg*, *Histoire de la Palestine*, Paris I. S. 344 ff. 354 ff. — Der Fluch wider die Christen war den letzteren noch später wohl bekannt; *Justinus M.*, Dial. c. Tryph. c. 16 bezeichnet die Juden als *καταρώμενοι ἐν ταῖς συναγωγαῖς τοὺς πιστεύοντας ἐπὶ τὸν χριστόν.* Und *Epiphanius adv. Haer.* I, 29, 9 sagt: Οὐ *μόνον οἱ τῶν* Ἰουδαίων *παῖδες πρὸς τούτους* (Ναζωραίους) *κέκτηνται μῖσος, ἀλλὰ ἀνιστάμενοι ἕωθεν καὶ μέσης ἡμέρας καὶ περὶ τὴν ἑσπέραν, τρὶς τῆς ἡμέρας, ὅτε εὐχὰς ἐπιτελοῦσιν ἐν ταῖς αὐτῶν συναγωγαῖς, ἐπαρῶνται αὐτοῖς καὶ ἀναθεματίζουσι φάσκοντες, ὅτι ἐπικαταράσαι ὁ θεὸς τοὺς Ναζωραίους.* Καὶ *γὰρ τούτοις περισσότερον ἐνέχουσι διὰ τὸ ἀπὸ* Ἰουδαίων *αὐτοὺς ὄντας* Ἰησοῦν *κηρύσσειν εἶναι χριστόν.*

Jerusalems und des Hauses Gottes (vgl. Matth. 23, 38) den Eindruck gemacht, Gott habe sein Volk verworfen, weil es seinen Gesalbten, seinen Eingeborenen verworfen hatte:[1]) so war eben damit das Band zerschnitten, das die gläubigen Israëliten bisher an die alte Theokratie und an ihr Volk geknüpft hatte, es war dem Judenchristentum sein volkstümlicher Boden entzogen. Wir können nicht daran zweifeln, dass der etwa ein Jahrzehent vor der Zerstörung Jerusalems vorherrschende Gesetzeseifer der palästinischen Christen (s. Hebräerbrief und Ap. Gesch. 21, 20) in den nächsten Jahren und Jahrzehenten nach dem jüdischen Krieg namhaft abgekühlt, die judaistische Gesinnung gründlich entwurzelt wurde. Kam dazu noch der Umstand, dass sie von den Juden förmlich geächtet, systematisch angefeindet wurden, so musste die gegenseitige Abstossung zwischen Christentum und Judentum, die innere Ablösung der Judenchristen von jüdischer Gesetzlichkeit und Enge sich immer mehr vollenden.[2])

Hiemit stimmt der Umstand vollkommen überein, dass die in dem letzten Zeitraum des ersten Jahrhunderts verfassten Schriften unseres Kanons, wenn sie Irrlehren und Irrlehrer bekämpfen, nicht mit der judaistischen Verirrung, sondern vielmehr mit Irrtümern und Lastern heidnischen Ursprungs zu thun haben.

## II. KAPITEL.

### *Die Heidenchristen.*

Es ist bekannt, dass die zweite Hälfte des apostolischen Zeitalters, von welcher wir hier handeln (70—100 n. Chr.), einer der dunkelsten Zeiträume in der Geschichte christlichen Alter-

---

[1]) Vgl. *Eusebius*, K. G. III. 5 § 3 und *Const. Apost.* VI. 5, 2 (ed. *Ueltzen*): Ἀποβληθείσης τῆς συναγωγῆς τῆς πονηρᾶς ὑπὸ Κυρίου τοῦ Θεοῦ καὶ τοῦ οἴκου ἀπορριφθέντος ὑπ' αὐτοῦ — ἐγκαταλιπὼν οὖν τὸν λαὸν ὡς σκηνὴν ἐν ἀμπελῶνι (Jes 1, 8.) — περιελὼν δὲ ἀπ' αὐτῶν καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον καὶ τὸν προφητικὸν ὑετὸν, ἐπλήρωσε τὴν αὐτοῦ ἐκκλησίαν πνευματικῆς χάριτος, — καὶ ὑπερύψωσεν αὐτὴν ὡς οἶκον ἐπ' ὄρους u. s. w.

[2]) Vgl. *Grätz*, Gesch. der Juden, IV, S. 11 ff., 112 d. *Lutterbeck* a. a. O. I. 204 ff. *Lange* a. a. O. II. 432 f., *Schaff*, Gesch. der ap. Kirche, 398 f.

tums ist, weil es uns an Urkunden aus dieser Zeit und über dieselbe gar sehr fehlt. Zwar haben wir eine Schrift aus der Gruppe der „apostolischen Väter“, welche wahrscheinlich noch vor dem Schluss dieses Zeitraums verfasst ist, nämlich den ersten Brief des römischen Clemens an die Korinthier; aber dieser gehört seinem Geiste nach doch so entschieden der nachapostolischen Kirche an, dass wir ihn hier nur wenig berücksichtigen können. Somit bleibt, als Quelle für diesen Zeitraum, abgesehen von den talmudischen Urkunden in Betreff des Judentums und der Judenchristen, keine andere Urkunde übrig, ausser den johanneischen Schriften und dem Briefe Judä nebst dem zweiten Brief Petri. Aber auch diese Schriften bieten uns nur wenig geschichtliche Ausbeute. Von den Aposteln selbst verlieren sich die geschichtlichen Spuren, nachdem Paulus vor dem jüdischen Krieg den Märtyrertod gestorben ist, so sehr, dass abgesehen von Johannes, im Grunde nur die sehr allgemein gehaltene Nachricht des *Eusebius*, K. Gesch. III. 5 (s. oben S. 211 f., Anm. 2), vorhanden ist, die Apostel seien nach dem gewaltsamen Tode des Jakobus, Vorstehers der Gemeinde zu Jerusalem, durch unzählige lebensgefährliche Nachstellungen der Juden aus dem Lande vertrieben worden, und haben alsdann sich auf Reisen begeben, um allen Völkern das Evangelium zu verkündigen. Diese Nachricht ist vollkommen glaubhaft; der angesichts des herannahenden Religionskrieges in beschleunigter Geschwindigkeit sich steigernde Fanatismus der Juden bedrohte nicht allein das Leben der Apostel, sondern hemmte auch jedes fernere Wirken derselben auf ihr Volk so entschieden, dass ihnen klar werden musste, ihres Bleibens sei nicht mehr hier, es sei im Gegentheil Gottes Wille, dass sie jetzt den Stab ergreifen und in die Heidenländer wandern, um den Heiden den Erlöser zu predigen, welchen sein eigen Volk nun zum zweiten Mal und für immer zu verwerfen schien. So begann denn die Zeit der Heiden. Der Schwerpunkt der Kirche Christi wechselte: er lag fortan nicht mehr in Jerusalem und bei dem gläubigen Israël, sondern bei den Heidenchristen, zunächst in Kleinasien, hauptsächlich in Ephesus. Auch die bedeutendsten Anfechtungen

der Kirche, sowohl von aussen, als von innen, kamen jetzt nicht mehr vom Judentum, sondern vom Heidentum. —

Die einzige Persönlichkeit, welche uns in diesem Zeitalter mit einiger geschichtlichen Klarheit entgegentritt, ist die des Apostels Johannes. Er hat seinen Wohnsitz während desselben in Ephesus gehabt. Diese Thatsache ist durch die Apokalypse und sodann durch eine Anzahl späterer Zeugnisse festgestellt.[1])

Dass der Apostel Johannes seinen Wohnsitz und sein Arbeitsfeld zuletzt in Kleinasien gehabt, ist durch Zeugnisse des zweiten Jahrhunderts so glaubhaft beurkundet, dass eine grosse Kühnheit dazu erforderlich ist, sie dessen ungeachtet zu bestreiten. *Irenäus*, selbst ein Kleinasiate von Geburt, persönlich in seiner Jugend Schüler des Polykarp, redet nicht blos einmal, sondern nicht weniger als acht Mal, unter sehr verschiedenen Gesichtspunkten, von dem Apostel Johannes als in Kleinasien lebend; und er beruft sich nicht nur auf einen Gewährsmann (Polykarp), sondern auf mehrere Älteste, welche den Apostel gesehen und gehört haben, wie er vom Erlöser erzählte (Adv. haer. V, 33, 3). Da wo Irenäus am ausführlichsten von Polykarp und von Johannes selbst spricht, in dem Brief an Florinus (bei Euseb. K. G. V, 20 § 4 ff.) drückt er sich so concret und anschaulich aus, unter Berufung auf seine treue Erinnerung, dass man ihm unwillkürlich vertraut. Die Beweiskraft dieser Urkunde ist so zwingend, dass *Scholten* sich nicht anders helfen kann als durch die kecke Behauptung, der Brief

---

[1]) Der Aufenthalt des Apostels Johannes in Kleinasien ist zwar wiederholt in Zweifel gezogen worden, zuerst von Erh. F. *Vogel:* der Evangelist Joh. u. seine Ausleger vor dem jüngsten Gericht, 1801, sodann von *Lützelberger*, die kirchliche Tradition über den Ap. Johannes u. s. w. 1840, Theod. *Keim*, Gesch. Jesu von Nazara I. 1867. J. H. *Scholten*, de Apostel Johannes in Klein Azië, Leiden 1871. Aber die drei letzten haben die kirchliche Überlieferuug, dass Johannes geraume Zeit in Kleinasien gelebt und gewirkt habe, nur um deswillen bestritten, weil sie das vierte Evangelium dem Apostel Johannes absprachen. Schon dieses Motiv erweckt gegründete Bedenken gegen jene hyperkritische Ansicht. Diese ist denn nicht blos von Männern, welche zu den „Apologeten" gezählt werden, sondern auch von Gelehrten, welche zweifellos der kritischen Schule angehören, wie *Schwegler*, Theol. Jahrbb. 1842. W. *Grimm*, Ersch. u. Gruber, Encyklopädie, Joh. d. Ap. *Hilgenfeld*, Zeitschrift f. wiss. Theol. 1868, 230 ff. und 1872, 372 ff. *Krenkel*, Der Ap. Johannes 1871. S. 133 ff. verworfen worden.

an Florinus sei eine dem Irenäus unterschobene Tendenzschrift. Das ist, wie selbst *Hilgenfeld* mit Recht urtheilt (Zeitschrift 1872, S. 378) „eine verzweifelte Behauptung." — Nächst Irenäus sind Zeugen für den Aufenthalt des Apostels Johannes in Ephesus *Polykrates*, Bischof von Ephesus, und *Apollonius*, ein Gegner des Montanismus in einer 40 Jahre nach dem ersten Auftreten der neuen Prophetie eigens gegen dieselbe abgefassten Schrift. Jener erwähnt, dass Johannes in Ephesus begraben sei. (b. Euseb. K. G. V, 18 § 3); dieser, dass Johannes in Ephesus einen Todten durch Gottes Kraft auferweckt habe (Eus. K. G. V, 18 §. 14). Zu diesen Kleinasiaten kommt noch der Alexandriner *Clemens*, welcher, jedenfalls aus einer anderweitigen Quelle geschöpft, jene liebliche Erzählung uns giebt in seiner kleinen Schrift: *Τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος;* C. 42, über den Jüngling, welchen der Apostel von seinem Irrweg zurückbringt. Dass aber dies in der Nachbarschaft von Ephesus sich ereignet hat, ist dem Berichterstatter nur ganz Nebensache. Kurz, der Umstand, dass der Apostel Johannes Jahre lang in Kleinasien gelebt hat, ist durch mehr als einen Gewährsmann aus dem zweiten Jahrhundert so gut bezeugt, dass wir ihn als geschichtlich gesichert ansehen dürfen.

Hiebei ist schon der Umstand beachtenswerth, dass Johannes gerade Ephesus, eine der gesegnetsten aber auch bedenklichsten Stationen der paulinischen Heidenmission, zu seinem Posten erkoren hat, und, mit Ausnahme seines Aufenthaltes in Patmos, bis an sein Ende daselbst geblieben ist. Die apokalyptischen Sendschreiben (c. 2 f.) und der Umstand, dass die Apokalypse als Ganzes selbst wieder ein Schreiben an die sieben Gemeinden ist (1, 4. 11), beweisen, dass der Wirkungskreis des Apostels sich von Ephesus aus auf eine Anzahl kleinasiatischer Gemeinden erstreckte (vgl. *Lücke*, Versuch. einer vollst. Einl. in die Offb., 2. Aufl., S. 420 ff.). Mehrere Überlieferungen, z. B. die soeben erwähnte, von dem rückfällig gewordenen Jüngling, den der Apostel mitten aus seiner Räuberbande heraus holte und zur Gemeinde und zu Christo zurück führte, sowie die Sage von den rührenden Abschiedsworten des Greises, bezeugen, in welch' ge-

segnetem Andenken sein Wirken bei der Christenheit Kleinasiens geblieben ist. So viel ist aber unverkennbar, dass auch seine Thätigkeit, als er gegen die Neige des apostolischen Zeitalters die Gemeinden Kleinasiens leitete, nicht blos ein Pflanzen und Begiessen, nicht blos ein Erbauen und Führen war, sondern sich auch in häufigem Kämpfen, Abwehren und Schützen zu bewegen hatte. Und zwar fällt sofort ins Auge, dass die Mächte, gegen welche der Apostel die Waffen brauchte zu Schutz und Trutz, nicht sowohl dem Judentum als dem Heidentum angehörten. Apok. 2, 9; 3, 9 sind Lästerungen erwähnt von solchen, welche sich für Juden ausgeben, in der That aber eine Satanssynagoge sind; das ist aber auch der einzige Fall, in welchem Anfechtungen der Gläubigen durch Juden berührt werden. Hingegen tritt in der „Offenbarung" das Heidentum, nebst der heidnischen Weltmacht, als Hauptfeind der Kirche Christi so gewaltig in den Vordergrund, dass man wohl fühlt, der Schwerpunkt widerchristlichen Wesens liegt schon nicht mehr im Judentum, sondern im Heidentum. Natürlich, denn ersteres ist im Mittelpunkt seines Lebens bereits getroffen und gebrochen. Damit hängt zusammen, dass auch die inneren Anfechtungen christlichen Glaubens und Lebens inmitten der Gemeinden selbst, gegen welche Wachsamkeit und Kampf erforderlich ist, nicht aus dem jüdischen, sondern aus dem heidnischen Wesen erwachsen sind. Denn die Nicolaiten oder Bileamiten, welche mit Unzucht und Theilnahme an Götzenopfermahlen sich vergingen, Apok. 2, 6, 14 f., vgl. 20, sind deutlich genug gezeichnet, um eine Vermischung des Christlichen mit Heidnischem, nicht mit Jüdischem, erkennen zu lassen; es war offenbar eine Nachwirkung heidnischer Unsitte, eine Ausartung der christlichen Freiheit vom Gesetz in heidnische Zuchtlosigkeit, wie sie schon Paulus in ihren ersten Anfängen, mit besorgtem Blick, entdeckt hatte. Ohne Zweifel war es dieselbe Verirrung, welche von Seiten ihrer lehrhaften Ausbildung, 2, 24, als eine angebliche γνῶσις bezeichnet ist, die aber in der That eine Vertiefung in Satansweisheit sei (*οἵτινες οὐκ ἔγνωσαν τὰ βαθέα τοῦ σατανᾶ, ὡς λέγουσιν*); letzteres erinnert lebhaft an die Warnung vor einer

*ψευδώνυμος γνῶσις* 1 Tim. 6, 20, um so mehr, als Timotheus in derselben Gegend Kleinasiens seinen Posten gehabt hat, welche jetzt Johannes zu leiten hatte. Fragen wir die Überlieferung, so nennt sie uns, durch Vermittlung des *Irenäus*, *Adv. haer.* III, 3, 4, und c. 11, *Cerinth* als den Mann, dessen Irrtümer hauptsächlich Johannes zu bekämpfen hatte. Nun ist sowohl durch die früher bekannten Quellen als durch *Hippolytus* VII, 33; X, 21, ausgemacht, dass dieser Irrlehrer, ausgehend von einer judaisirenden, niedrigen Ansicht von der Person Jesu, den er nicht übernatürlich, sondern natürlich erzeugt sein liess, zu einer gnostischen Anschauung überging, indem er die Weltschöpfung einer unter dem höchsten Gott stehenden Kraft zuschrieb, und, die Einheit des Göttlichen und Menschlichen in der Person des Erlösers verkennend, behauptete, bei der Taufe sei Christus aus dem höchsten Wesen[1]) auf ihn herabgekommen in Gestalt der Taube, sei aber, vor dem Leiden, wieder von ihm gewichen, so dass nur Jesus, nicht Christus, gelitten habe und auferstanden sei. Es ist eine Übergangsform von der judaistischen zu der heidnisch-gnostischen Irrlehre, welche wir hier vor uns haben. In den johanneischen Briefen nun, hauptsächlich im ersten, sind ebenfalls Irrlehrer geschildert, welche aus der christlichen Gemeinde hervorgegangen, von derselben indessen ausgeschieden, abgefallen sind (2, 19: *ἐξ ἡμῶν ἐξῆλθαν — εἰ γὰρ ἦσαν ἐξ ἡμῶν, μεμενήκεισαν ἂν μεθ' ἡμῶν*, vgl. *Düsterdieck*, Comm. 1, 332 ff.); aber derzeit darauf ausgehen, die Gläubigen zu verführen (2, 26: *οἱ πλανῶντες ὑμᾶς*, vgl. 3, 7). Sie werden nach alttestamentlicher Weise *ψευδοπροφῆται* genannt, 4, 1, ja *ἀντίχριστοι*, II, 18, Vorläufer des einen Antichrist, sofern der Geist des Antichrists bereits in der Welt ist und aus ihnen redet 4, 3. Worin besteht aber ihre Irrlehre, ihre „Lüge“ (2, 21 ff.)? Darin, dass sie leugnen, Jesus sei der Christ; und wer den Sohn

1) *Baur*, Christentum 2. Aufl. S. 190, bezeichnet den Christus des Cerinth als „Sohn des höchsten Gottes.“ Dies ist jedoch ungenau, es entspricht weder der Darstellung des *Irenäus* I. 26 § 1, noch der des *Hippolytus*, aus welcher es zunächst geschöpft sein will, denn hier VII, 33 ist gerade der Begriff „Sohn Gottes“ geflissentlich gemieden, s. Ausg. v. *Duncker*, S. 404, bes. 525.

leugnet, hat auch den Vater nicht, und ist der Widerchrist (ebendaselbst). Hiemit könnte, die Worte rein für sich genommen, allerdings der jüdische Unglaube, das ungläubige Judentum gemeint sein, mit seiner Leugnung, dass Jesus von Nazareth der verheissene Messias sei. Es ist aber aus dem Zusammenhang von Vs. 18 an (ἐξ ἡμῶν ἐξῆλθαν u. s. w.) vollkommen klar, dass nicht ungläubige Juden, sondern verirrte Christen bekämpft werden; und was hier nach seiner allgemeinsten, aber unverkennbar widerchristlichen, Richtung auf unbestimmtere Weise bezeichnet ist, das beschreibt der Apostel genauer 4, 2 f. An letzterer Stelle ist die Verneinung: μὴ ὁμολογεῖ τὸν Ἰησοῦν, aus der Bejahung Vs. 2 zu erklären: ὁμολογεῖ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα, d. h. die Irrlehre verkennt oder verneint Jesum Christum, den im Fleisch gekommenen, vgl. II Joh. 7. Wiewohl diese Beschreibung weit genug ist, um alles Unchristliche und Widerchristliche auszuscheiden, indem sie das Göttliche und das Menschliche in dem Erlöser gleichmässig umfasst, so hat sie doch ein Merkmal: ἐν σαρκὶ ἐληλυθώς, welches ganz bestimmt die wahre Menschheit des Erlösers betont und darauf hinweist, dass die Irrung zum Doketismus neigte. Damit ist noch nicht gesagt, dass Johannes gegen die entwickelte Ansicht der Doketen auftritt; aber auch das ist nicht erweislich, was *Köstlin*, joh. Lehrbegr. 220 f. *Erdmann, primae Joh. ep. arg.* 152 f. *Lünemann*, Comm., annehmen, dass Johannes hier niemand anders als den Cerinth und seine häretische Christologie im Auge habe. Aber gewiss ist, dass die Irrlehre, die er zu bekämpfen hat, der gnostisch-doketischen Gattung angehört, und eine ungesunde Mischung des Christentums mit heidnischer Spekulation ist. Ohnedies beweist die Schlusswarnung (5, 21) vor den εἴδωλα, woher die überwiegende Gefahr für die damaligen Gemeinden drohte, nämlich vom Heidentum und der Neigung, heidnisches Wesen mit dem Christentum zu verbinden. Auf einen schon berührten Punkt zurückkommend, bemerken wir nur noch, dass es uns (mit *Lücke*, *Lünemann* u. A.) zweifelhaft erscheint, ob an eine förmliche *secessio*, eine Separation der Irrlehrer zu denken sei (vgl. *Thiersch*, apostol. Zeitalter 257, 265); es ist

vielmehr recht wohl möglich, dass die Worte einen „inneren Scheidungsprocess“ bezeichnen wollen.

Auch die Häretiker, vor welchen im Brief Judä und in II. Petri gewarnt wird, gehören sicherlich nicht einer judaisirenden, sondern einer heidnischen Entartung des Christentums an; einerseits ihr ungeistlicher Gnaden- und Freiheitsübermuth, welcher in positive Gottlosigkeit und Verleugnung des Erlösers und seiner Wiederkunft umschlug (Jud. 8 cf. 10: κυριότητα ἀθετοῦσιν, δόξας δὲ βλασφημοῦσιν, 16: γογγυσταὶ μεμψίμοιροι, — λαλεῖ ὑπέρογκα, 18: ἐμπαῖκται, Vs. 4: ἀσεβεῖς, τὴν τοῦ θεοῦ ἡμῶν χάριτα μετατιθέντες εἰς ἀσέλγειαν, καὶ τὸν μόνον — κύριον ἡμῶν I. X. ἀρνούμενοι, vergl. II Petri 1, 16; 2, 18 f., besonders ἐλευθερίαν ἐπαγγελλόμενοι etc., 2. 1, 10; 3, 4), weist darauf hin, dass sie nicht vom Gesetzesgedanken, sondern weit eher von paulinischen Ideen der Gnade und christlichen Freiheit ausgegangen waren, dieselben aber auf heidnische Weise zu antinomistischer Gnosis verdrehten. Damit stimmt zum andern die abschreckende Schilderung ihrer frechen Lasterhaftigkeit und grundsätzlichen Unsittlichkeit, welche unmöglich aus gesetzlicher Askese, sondern im Gegentheil nur aus heidnischer Zuchtlosigkeit entsprungen sein kann.[1])

Nehmen wir alles Bisherige zusammen, so erhalten wir den Eindruck, dass für die Heidenchristen in der zweiten Hälfte des apostolischen Zeitalters weit überwiegend das Heidentum die Macht war, welche theils von aussen die Kirche bedrohte, theils von innen die bedenklichsten Anfechtungen bereitete. Es war eine von heidnischen Ideen ausgehende widerchristliche Gnosis, häufig zugleich eine von heidnischer Zuchtlosigkeit befleckte sittliche Verirrung, welche den Seelen gefährlich wurde. Hingegen war, nach allen uns zu Gebote stehenden Urkunden der spätern apostolischen Zeit, das Judentum, wie als politische Macht gebrochen, so als geistige Macht für die Kirche Christi kein gefährlicher Gegner mehr; die Zeit, wo judaisirende Irrlehrer eine Macht über die Gemüter besassen, war sichtlich dahin.

[1]) Vgl. *Neander*, Pflanzung II, 622 f.

# ZWEITER THEIL.

## Die apostolischen Lehrbegriffe.

---

Von Thatsachen, von dem Leben, geht das Bewusstsein, geht das Denken und Wissen aus. Nicht weiter, als unsere eigenste Erfahrung, geht unsere wirkliche Erkenntniss. Auf Thatsachen im Leben des Volkes, auf den Thaten Gottes ruhte die ganze religiöse Erkenntniss Israëls. Die grosse That der Errettung aus der Knechtschaft in Ägypten ist die Grundthatsache, aus welcher das Bewusstsein des Volkes Israël, Gottes Eigentum zu sein, hervorging. An der Spitze der zehn Worte und jeder sittlichen Forderung des Alten Bundes steht: „Ich bin der Herr, dein Gott, der ich dich aus Ägyptenland, aus dem Diensthause geführt habe“ (Exod. 20, 2)[1]. Und der Mittelpunkt der Verkündigung Jesu war die frohe Botschaft, dass das Gottesreich mit seinem Heil sich genaht habe, denn er sei gekommen, der verheissene Messias, das Verlorene zu retten.[2] Für die Apostel bildeten die Thaten Gottes, welche ihre eigenste Erfahrung wurden, die Stufen, auf denen sie zu immer höherer und vollerer Einsicht in die Wahrheit emporstiegen, richtiger durch den Geist Gottes geführt wurden, vgl. Joh. 16, 13: *τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας ὁδηγήσει ὑμᾶς εἰς τὴν ἀλήθειαν πᾶσαν.* Es geht also Schritt vor Schritt; das innere Wachstum erfolgt nicht mittels Eingiessens, auf leidentliche Weise, sondern so, dass die Jünger selbst handeln und selbständig

---

[1]) Vgl. Hermann *Schultz* Alttestamentliche Theologie, 1869. I, 131.
[2]) Vgl. Bernhard *Weiss*, Lehrbuch der bibl. Theol. des N. T. § 13.

Fortschritte machen, unter göttlicher Führung. Diese thatsächliche Führung bedient sich aber mannigfaltiger Mittel und Wege: bald sind es unmittelbare Grossthaten Gottes (μεγαλεῖα τοῦ ϑεοῦ, Ap. Gesch. 2, 11), wie die Auferweckung Jesu von den Todten, direkte Gaben Gottes, wie die Ausgiessung des Geistes, bald sind es Offenbarungen, wie das Erscheinen des Auferstandenen, vor diesem und jenem Jünger, zuletzt vor Paulus (I Kor. 15, 8), bald sind es Errungenschaften und Erfolge, welche dem Paulus, Petrus und anderen in ihrem apostolischen Beruf durch Gottes Huld zu Theil werden. Aus allen solchen Erfahrungen strahlt immer wieder neues Licht und ergiebt sich weiterer Einblick in die Wahrheit, natürlich nicht ohne persönliches Nachdenken über die Gedanken Gottes, und selbstverständlich nicht ohne dass die grössere oder geringere Unbefangenheit des Gemütes, Schärfe des Geistes, und Folgerichtigkeit des Denkens, kurz die Eigentümlichkeit der betreffenden Persönlichkeit, einen bedeutsamen Unterschied begründet.

---

## ERSTER ABSCHNITT.

*Die Lehre in der urapostolischen Zeit.*

Für die Anfänge der Christenheit, d. h. ungefähr das erste Jahrzehent, ehe Paulus seine erfolgreiche Laufbahn als Apostel der Heiden begann, und die Gründung heidenchristlicher Gemeinden einen Knotenpunkt der Entwicklung für Leben und Lehre bildete, bietet sich zunächst die Apostelgeschichte als Quelle dar, woraus wir „der Apostel Lehre“ (Ap. Gesch. 2, 42) kennen lernen mögen. Das Buch überliefert uns zwei Missionsreden an das Volk Israël (c. 2, 14—40, und 3, 12—26) und einen Missionsvortrag vor heidnischen Personen (10, 28—43), ferner zwei Reden zur Verantwortung gegenüber dem Synedrium (4, 8 ff.; 5, 29 ff.), endlich mehrere Aussprachen inmitten der Gemeinde (5, 3 ff.; 6, 2—4; 8, 20—23; 11, 5—17). Dazu kommt ein Gemeindegebet 4, 24—30. Meistens ist es Petrus, welcher dabei das Wort führt; aber wir sind befugt, in ihm

den Führer der Zwölfe, ja den Sprecher der Gemeinde[1]) zu erkennen, und von ihm auf sie und ihre damalige Erkenntniss zu schliessen. Während die vorerwähnten Aussprachen eine ziemlich gleichartige Anschauung erkennen lassen, zeigt uns die Rede des Stephanus 7, 2—53 vgl. 56. 59 ff., dass bereits damals das hellenistische Element, welches in der Gemeinde erstarkt war, auch eine Wendung des Geistes in den Jüngern mit sich gebracht hat.

## I. KAPITEL.

### *Die Reden in der Apostelgeschichte.*

Wir verwenden die Reden, welche die Apostelgeschichte in ihrer ersten Hälfte bietet, als Quellen für die Kenntniss der urapostolischen Verkündigung, zwar mit der Einräumung, dass der Geschichtschreiber die von ihm verwendeten Überlieferungen, beziehungsweise Aufzeichnungen, selbständig überarbeitet hat, aber dessen ungeachtet in der Überzeugung, dass er darin gediegenes Material von geschichtlichem Werth uns im Wesentlichen treu gegeben habe.[2])

1) Chrysostomus, Homil. in Ev. Joh. 83, charakterisirt den Petrus als *ἔκκριτος τῶν ἀποστόλων, καὶ στόμα τῶν μαθητῶν, καὶ κορυφὴ του χοροῦ.*

2) Die Reden des ersten Theils der Apostelgeschichte gelten den Kritikern der Baur'schen Schule lediglich für Composition des Verfassers, die Gedanken, welche darin niedergelegt sind, für die Ansicht des Geschichtschreibers. Selbst die unverkennbar ursprüngliche Stephanusrede erklärt *Baur*, N. T. Theologie, S. 338 für eine Composition des Verfassers der Ap. Gesch., welcher in ihr seine eigene Ansicht von dem Verhältnis der Juden zum Christentum entwickle. *Overbeck*, Ap. Gesch. Einl. LIII ff., verneint die Ächtheit der Reden, in denen er „die Kunst des Verfassers evident" findet. Selbst *Wendt*, Meyer's Handb., 5. Aufl. S. 18 f., sieht in den Reden „Compositionen des Schriftstellers nach der gebräuchlichen Art der alten Historiographen." — Was die letzteren betrifft, so beruht die Ansicht, dass dieselben durchweg die eingeflochtenen Reden frei erdichtet haben, auf Vorurtheil. In neuerer Zeit haben gründliche Altertumsforscher, wie Prof. *Jebb* in Glasgow, in Abbot's Hellenica 1880 und *Reifferscheid* in Breslau, Conjectanea in Thucydidem, die Reden des Thucydides in Bezug auf ihren historischen Gehalt sorgfältig geprüft, und beide sind übereinstimmend zu dem Ergebniss gelangt, dass der Geschichtschreiber bei Ausarbeitung der Reden sich eng an seine Vorlagen angeschlossen habe. *Livius* aber gibt z. B. Hist. III, c. 47 deut-

In der urchristlichen Verkündigung tritt als die grundlegende Thatsache, als Kern und Stern apostolischer Predigt hervor die Auferstehung Jesu. Schon als es sich um die Wahl eines zwölften Apostels, an Stelle des Judas aus Karioth handelt, spricht Petrus aus, es müsse einer ein Zeuge der Auferstehung Jesu mit ihnen werden (*μάρτυρα τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ — σὺν ἡμῖν*) 1, 22. In der Pfingstrede bildet den Angelpunkt das Zeugniss: *τοῦτον τὸν Ἰησοῦν ἀνέστησεν ὁ θεὸς* 2, 32. 24. In den folgenden Reden ist gleicherweise die Auferweckung Jesu die Hauptsache, 3, 15; 4, 10; 5, 30. Der Geschichtschreiber selbst nennt demgemäss die Predigt der Apostel „das Zeugniss von der Auferstehung des Herrn Jesu", 4, 33. Die Auferstehung Jesu ist der Anfang seiner Erhöhung und Verklärung. Die Glaubenswahrheit, welche auf jene Thatsache sich gründet, ist die, dass Jesus der Messias und der Herr ist, *ὅτι καὶ κύριον αὐτὸν καὶ Χριστὸν ὁ θεὸς ἐποίησε* 2, 36 vgl. 10, 36. Israël hat ihn gekreuzigt, Gott hat ihn zum königlichen Herrn im Reiche Gottes, zum Messias erhöht.

---

lich zu erkennen, dass er in Betreff der Reden seine Quellen zu Rathe gezogen, und diese nur nach vorgenommener Prüfung benutzt habe. Philologische Gelehrte wie *Kohl*, Über Zweck und Bedeutung der Livianischen Reden 1872 S. 21 haben erkannt, dass der Geschichtschreiber den Inhalt und Gedankengang der Reden seinen Quellen entnommen habe. Dass aber Lukas auch in der ersten Hälfte der Ap. Gesch. schriftliche Quellen benutzt habe, bestreitet keiner der neueren Kritiker (vgl. *Zeller*, Ap. Gesch. 500 ff. *Overbeck*, Einl. LVII). Ja es wird, wenn auch mit allem Vorbehalt, eingeräumt, dass die petrinischen Reden in der That den Geist des Petrus und der Urapostel athmen (*Holsten*, Zum Ev. des Paulus und des Petrus, S. 141, vgl. *Overbeck*, S. LV.) Dies beruht indes auf persönlichen Eindrücken, auf Vermuthungen und Schlüssen. Allein wir haben ein positives Zeugniss zu Gunsten der urchristlichen Verkündigung, wie sie in diesen Reden vorliegt, an der Versicherung des Apostels Paulus, dass die Predigt des Erlösertodes Christi und seiner Auferstehung am dritten Tage, gemäss der Schrift Alten Bundes, ihm und den andern Aposteln gemeinsam sei (I Kor. 15, 11, nebst 1 ff. vgl. oben S. 16 f. und *Holsten*, a. a. O. S. 138). Hiemit treffen die Untersuchungen vollkommen überein, welche über den Sprachcharakter petrinischer Reden Bernh. *Weiss* im Krit. Beiblatt zur deutschen Zeitschrift f. chr. Wissenschaft 1854, Nr. 10 f. und M. *Kähler*, Theol. Studien und Krit. 1874, S. 492 ff. angestellt haben.

Hierin liegen die Grundwahrheiten einmal von der Person Jesu und seinem Werk, zum andern von dem in ihm dargebotenen Heil.

Die Person Jesu wird so beschrieben, dass er unverkennbar als Mensch erscheint, z. B. 2, 22 Ἰησοῦν τὸν Ναζωραῖον, ἄνδρα u. s. w., der ein wirklicher Nachkomme David's (2, 30), aber ἅγιος καὶ δίκαιος ist (3, 14). Mit den letzteren Worten soll, laut des Zusammenhangs, zunächst nur die Schuldlosigkeit Jesu im Gegensatze gegen jenen Verbrecher hervorgehoben werden, welchem das Volk durch seine Fürbitte Leben und Freiheit ausgewirkt hatte, während Jesus, von seinem Volke verkannt, die Todesstrafe erleiden musste; aber ohne allen Zweifel schreibt der Apostel seinem Herrn nicht blos in Vergleich mit dem groben Verbrecher, sondern schlechthin und ohne allen Vergleich vollkommene Heiligkeit (im Verhältniss zu Gott, ἅγιος) und Gerechtigkeit (angesichts der Menschen, δίκαιος), mit andern Worten einzigartige Heiligkeit zu, worauf der beigefügte bestimmte Artikel hinweist. Hiemit ist schon ein Verhältniss zu Gott angedeutet, das noch deutlicher bezeichnet wird, wenn Petrus, mit Anwendung alttestamentlicher Aussprüche, Jesum den ὅσιος τοῦ θεοῦ 2, 27 nennt, d. h. den, auf welchem Gottes Wohlgefallen ruht. Eigentümlich ist aber diesen petrinischen Reden, dass Jesus ὁ παῖς τοῦ θεοῦ 3, 13. 26 betitelt wird, was mit dem Beisatz ὁ ἅγιος π. τ. θ. in dem Gemeindegebet 4, 27. 30 sich wiederholt. Die älteren Ausleger haben dies ohne weiteres mit „Sohn Gottes" erklärt, was aber nirgends die Bedeutung davon ist; wird doch dasselbe Prädikat 4, 25 dem David, Ev. Luc. 1, 54 dem Volk Israël beigelegt. Vielmehr heisst hier παῖς, wie schon *Bengel* erkannt hat, und wie das seit der Bemerkung *Nitzsch's* (Studien u. Krit. 1828. 331 ff.) alle neueren Ausleger, deutsche und englische, annehmen, *servus, minister.* Der Begriff entspricht dem Jesaianischen עֶבֶד יְהוָה vgl. Matth. 12, 18; Jesus ist also der Knecht Gottes vorzugsweise, und in einzigartigem Sinn der Diener und Vollzieher göttlicher Gedanken und Rathschlüsse. Zu erinnern ist jedoch, dass nirgends in diesen Reden Christo Gottheit, vor-

menschliches Dasein, Menschwerdung beigelegt wird; kommt doch der im N. T. so häufige Begriff *υἱὸς τοῦ θεοῦ* in diesen Reden gar nie vor.[1]) Der stärkste Ausdruck, den Petrus einmal braucht, ist nur der: *ὁ θεὸς ἦν μετ' αὐτοῦ* (10, 38), *σημεῖα ἐποίησεν ὁ θεὸς δι' αὐτοῦ* (2, 22).

Die Würde Jesu finden wir so geschildert, dass er *κύριος καὶ Χριστὸς* geworden ist; Gott hat ihn mit heiligem Geist und Kraft gesalbt (10, 38 vgl. 4, 27, *ὃν ἔχρισας*); womit er der geweihte König des Reiches Gottes, der Messias geworden ist; dadurch war er zu Thaten und Wundern göttlicher Kraft (ebendas.) befähigt. Gott hat ihn zum Herrn und Christ gemacht (*ἐποίησεν* 2, 36 vgl. 10, 36: *πάντων κύριος*), er ist zum Eckstein, d. h. zu dem alles tragenden und haltenden Grund des Gottesbaues geworden (*γενόμενος εἰς* 4, 11); Gott hat ihn zum Führer und Heiland erhöht (5, 31: *τοῦτον ὁ θεὸς ἀρχηγὸν καὶ σωτῆρα ὕψωσε*, *Bengel: exaltavit illum, ut sit princeps et salvator*). Nach allen diesen übereinstimmenden Zeugnissen hat Jesus seine einzige und hohe Würde, als der Herr im Reiche Gottes, als der Gesalbte und Heiland, nicht von Haus aus gehabt, sondern erst in der Zeit erlangt, durch Gottes ihn auszeichnende That und Wirkung. Es versteht sich von selbst, dass in der Persönlichkeit Jesu ursprünglich etwas Einziges, Heilbegründendes liegen musste, wenn ihm solche ausschliessliche Stellung und Würde als *κύριος*, *χριστὸς* u. s. w. von Gott übertragen werden konnte; aber aus dem, was uns vorliegt, lässt sich nicht erweisen, dass jene Erkenntniss schon klar und bewusst erfasst worden sei; vielmehr ersehen wir aus diesen Glaubenszeugnissen,

---

[1]) Vgl. *Koch*, *de Petri theologia per diversas vitae, quam egit, apostolicae periodos sensim explicata*, Leiden 1854, S. 57 ff. *Weiss*, der petrinische Lehrbegriff 1855. S. 241 ff. Die Vermuthung *Weizsäcker's*, *Reuter* Repert. 1856. Febr., es möchte der Unterschied des Sprachgebrauchs zwischen *παῖς θεοῦ* und *υἱὸς θεοῦ* blos auf Rechnung verschiedener Quellen kommen, welche Lukas benützt habe, — verändert den Stand der Sache durchaus nicht. Wenn diese Vermuthung Gewissheit wäre, so läge die Annahme, dass die petrinische Quelle mit *παῖς θ.* und die paulinische mit *υἱὸς θ.* das Ächte und Ursprüngliche habe, mindestens eben so nahe, als dass darin Willkür herrsche. — Das Prädikat *παῖς θεοῦ* findet sich noch in einigen urchristlichen Gebeten der neuerdings entdeckten *Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων*, z. B. c. 9, 2; 10, 2 f.

dass die Apostel ursprünglich sich ganz in die Anschauung der geschichtlichen Wirklichkeit, hauptsächlich der mit Auferstehung und Himmelfahrt verbundenen Erhöhung Jesu vertieften. Jesus ist der seinem Volk verheissene Prophet wie Mose, (3, 22 ff.); durch ihn hat Gott die Freudenbotschaft vom Frieden verkündigt (10, 36: εὐαγγελιζόμενος εἰρήνην διὰ Ἰησοῦ Χρ.), von Galiläa an und durch ganz Judäa hin; nicht mit Worten allein, sondern auch mit der That, durch Wohlthat und Heilung aller Besessenen, hat er Gutes gewirkt (10, 38 vgl. 2, 22).

So ausführlich demnach Jesus als ein Prophet, in Wort und That, gerühmt wird, so bezeichnend ist andererseits das Licht, in welchem die Apostel seinen Tod sehen: so oft der Kreuzestod Jesu in den Reden des Petrus vorkommt (z. B. 2, 23 und 26; 3, 13 ff.; 4, 10. 11; 10, 39), so wird er doch stets nur in Beziehung gesetzt zu denjenigen, die ihn herbeigeführt haben; er wird als eine Unthat des Volks und seiner Oberen, als eine unverantwortliche Sünde von ihrer Seite, nicht aber als Heilsthat bezeichnet. Der Tod Jesu wird als eine bekannte, in Aller Erinnerung noch frisch lebende Thatsache erwähnt, jedoch der Anstoss, den derselbe geben musste, durch den Nachweis gehoben, dass der Tod Jesu von Gott vorherbestimmt, gewollt und durch die Propheten geweissagt sei (2, 23; 3, 18; 4, 28; cf. 5, 32 ff.).[1]) Hingegen die Auferweckung Jesu wird von den

[1]) Diese Erörterung des urchristlichen Zeugnisses über den Kreuzestod Jesu hat mehrfachen Widerspruch gefunden. *Weiss*, N. T. Theol. § 38 erinnert: „War der Tod des Messias auf Grund göttlichen Rathschlusses erfolgt, so musste er auch für die messianische Wirksamkeit Jesu seine Bedeutung haben." Sicherlich können wir uns dieser Erkenntniss nicht verschliessen. Die Frage ist nur die, ob Petrus und die übrigen Apostel damals schon dieses Zusammenhangs bewusst waren. *Weiss* beruft sich auf 3, 18 f., um letzteres wahrscheinlich zu machen. Der Sinn dieser Worte ist aber nur: die Sünde Israëls, in der Kreuzigung Jesu verübt, kann vergeben werden, weil in dem Tode Jesu der Rathschluss Gottes, dass der Messias leiden sollte, erfüllt ist. Ed. *Reuss, histoire de la theologie chrétienne au siècle apostolique* 1852. II. 601 hat es treffend so formulirt: *sa mort était un fait providentiel, prédit par l'écriture et rentrant dans les decrets de Dieu, mais on n'apprend pas pourquoi Jesus dut mourir. Hofmann* bemerkt mit Recht: „es wird uns nicht befremdlich sein, wenn wir die Apostel zunächst in einer Weise von Jesu

Aposteln als ein neues, als die Hauptthatsache, als reine Gottesthat verkündigt und betont. Merkwürdig ist der Ausspruch 2, 24: οὐκ ἦν δυνατὸν κρατεῖσθαι αὐτὸν ὑπ' αὐτοῦ (τοῦ θανάτου) vgl. Vs. 31 ὅτι οὐκ ἐγκατελείφθη εἰς Ἅδου. Einmal ist hier ein Eintreten Jesu in's Todtenreich vorausgesetzt, zum andern wird es für eine Unmöglichkeit erklärt, dass der Tod ihn hätte festhalten können. Inwiefern das? Der Zusammenhang giebt an die Hand, der Grund jener Unmöglichkeit liege in der Verheissung, welche dem David gegeben war, und an seinem Nachkommen erfüllt werden musste, (Vs. 25); so schon *Bengel*, vgl. *Koch* a. a. O. 63 f. Damit ist indes nicht ausgeschlossen, dass die in der Weissagung ausgesprochene Siegeskraft und Lebensfülle des Gesalbten Gottes der innere Grund sowohl der Verheissung als ihrer Erfüllung sei. In Verbindung mit der Auferweckung Jesu machen die Apostel seine Himmelfahrt, Erhöhung zur Rechten Gottes und den Empfang des h. Geistes, (um diesen in vollem Masse, wem er will, schenken zu können) als die Thatsachen geltend, durch welche die Würde Jesu vollendet worden sei (2, 32 ff.); aber vollendet nicht sowohl vermöge der ihm selbst ursprünglich innewohnenden Gottesmacht, als durch die Macht Gottes selbst, der seinen Heiligen die Verwesung nicht sehen liess, der ihn auferweckt hat (Ἰησοῦν ἀνέστησεν ὁ θεὸς 2, 32; 3, 26; ὁ θεὸς ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν 3, 15; 4, 10; 10, 40; ein einzigesmal, 10, 41: „er ist auferstanden"), der ihn den erwählten Zeugen hat sichtbar werden lassen (10, 40), der ihn

---

Leiden und Sterben sprechen hören, bei welcher nur die geschichtliche Erscheinung, nicht die innere Bedeutung der Thatsache zur Aussage kommt. Denn so finden wir es in allen apostolischen Reden an die Juden, welche die Ap. Gesch. mittheilt. Dass sein schmählicher Tod des jüdischen Volkes Werk, dass es aber andererseits Gottes Rathschluss ist, vermöge dessen ihm solches widerfahren; nur dies, nichts Anderes sagt Petrus" u. s. w. Schriftbeweis, II. 1. 1853. S. 213 f. *Holsten*, Zum Ev. des Paulus u. des Petrus, S. 148 f. unterscheidet in der urapostolischen Zeit eine zwiefache Anschauung von dem Kreuzestode Jesu, eine dogmatisch-religiöse (Heilsthat Gottes, Versöhnungstod), und eine historisch religiöse (göttlicher Schicksalswille). Beide Anschauungen habe anfangs Petrus nebeneinander gehabt, aber ohne die religiösen Consequenzen zu ziehen und sein jüdisches Heilsbewusstsein dadurch umzuformen, — was mit unserer Auffassung sich vereinigen lässt.

erhöht hat durch seine Rechte,[1]) der ihn zum Herrn und Christ, zum Eckstein gemacht, ihm den Geist verliehen hat (nämlich zu freier Verfügung und Schenkung an die Gläubigen), der ihn endlich wieder senden wird zur Vollendung (3, 20; 10, 42).

Jesus, der nach dem Kreuzestode Auferweckte und von Gott Erhöhete (3, 13), ist derjenige, in welchem einzig und allein das Heil ist: *οὐκ ἔστιν ἐν ἄλλῳ οὐδενὶ ἡ σωτηρία· οὔτε γὰρ ὄνομά ἐστιν ἕτερον ὑπὸ τὸν οὐρανὸν, τὸ δεδομένον ἐν ἀνθρώποις, ἐν ᾧ δεῖ σωθῆναι ἡμᾶς* (4, 12). Er ist der *σωτὴρ* (5, 31). Bemerkenswerth und gehaltreich ist der Nachdruck, mit welchem Petrus die Ausschliesslichkeit des Heils in Jesu betont, und jedem anderen Menschen, jedem anderen Namen in der Welt, worin man das Heil könnte suchen wollen, das Vermögen zu erretten und zu helfen abspricht. Petrus bekennt nicht nur Jesum überhaupt als Heiland, sondern als d e n Heiland, als den alleinigen Heiland; er spricht sich demnach völlig evangelisch aus und bezeugt Jesum als den alleinigen Grund der gelegt ist (4, 11: *κεφαλὴ γωνίας*). Dieses Heil in Christo (*σωτηρία*), das volle und ganze messianische Heil, nach Leib und Seele,[2]) ist zunächst negativ: Rettung vor dem drohenden Strafgericht und Verderben, mittels sittlicher Absonderung von der Gemeinschaft

---

1) 2, 33: *τῇ δεξιᾷ τοῦ θεοῦ ὑψωθείς*, 5, 31 *τοῦτον ὁ θεὸς — ὕψωσεν τῇ δεξιᾷ αὐτοῦ* — fassen nach *Bleek* Stud. u. Krit. 1836. S. 1038, — *Lekebusch* a. a. O. 405. *Koch* S. 64 f. *Weiss* N. T. Theol. § 39, 6. von einer Erhöhung zur r e c h t e n H a n d Gottes, — mit Unrecht. Denn Vs. 34 *κάθου ἐκ δεξιῶν μου* nöthigt nicht dazu, die Grammatik aber widerstrebt durchaus der Fassung des Dat. = *πρὸς τὴν δεξιὰν* (so sehr *Koch* S. 66 sich bemüht, die Grammatik gefügig zu machen). Der Sinn, dass diese Erhöhung zur Rechten Gottes nur durch die herrliche Gottesmacht vollbracht sei, passt in den Zusammenhang ganz gut. So *Meyer*, *Zeller*, Ap. Gesch. S. 502 f. Anm. 2. *Overbeck*. Sofern Petrus in Vs. 34 das Wort Psalm 110, 1 anwendet, liegt ihm selbstverständlich der Gedanke nahe, dass Jesus durch Gottes allmächtige That zur rechten Hand Gottes, d. h. zu göttlicher Macht und Herrlichkeit erhöht sei. Das besagt schon *Bengel's* Sentenz: *Christus d e x t r a D e i exaltatus est a d d e x t r a m D e i.*

2) Denn der nächste Anlass dieser Vertheidigungsrede ist die Heilung des Lahmen in dem Namen Jesu. Wir haben kein Recht, mit *Meyer* sofort alles Leibliche, Heilung von leiblichen Übeln, aus dem Begriff des Messiasheils auszuschliessen, und dieses völlig abstract und spiritualistisch zu fassen.

mit einem verkehrten Geschlecht (*σώθητε ἀπὸ τῆς γενεᾶς τῆς σκολιᾶς ταύτης* 2, 40). Dagegen liegt gewiss auch etwas Positives darin, wie denn wirklich, mit Anwendung der dem Abraham gewordenen Verheissung (3, 26), in Beziehung auf Jesum gesagt ist: *ὁ θεὸς — ἀπέστειλεν αὐτὸν, εὐλογοῦντα ὑμᾶς*, wornach also positives Gut, die Fülle des längst verheissenen Segens, durch Jesum als den Knecht Gottes dem Volke zu Theil werden soll. Zu diesem Heil in Jesu, zu diesem Segen sind ohne Zweifel auch die leiblichen Heilungen zu rechnen, wie denn die Heilung des Lahmen ausdrücklich geschehen war *ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ Ναζωραίου* (3, 6. 16; 4, 10). Ist doch Jesus (3, 15) *ἀρχηγὸς τῆς ζωῆς*, alles wahren Lebens Bahnbrecher und Spender. Vorzugsweise indessen hebt Petrus als die grössten Heilsgüter, die den Menschen zu Theil werden können und durch Jesum wirklich zu Theil werden sollen, die Vergebung der Sünden und die Gabe des h. Geistes hervor: *ἄφεσιν ἁμαρτιῶν λαβεῖν διὰ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ* (10, 43 vgl. 2, 38; 3, 19: *εἰς τὸ ἐξαλειφθῆναι τὰς ἁμαρτίας*, Vs. 31, nebst 10, 36: *εἰρήνη*). Die positive Ergänzung zu der Vergebung der Sünden ist die Gabe des heiligen Geistes. Die Ausgiessung des Geistes am Pfingstfest war ja, wie Petrus erklärt (2, 16 ff. 33), die Erfüllung der wichtigsten Verheissungen, und so wird dieses kostbarste Geschenk (*δωρεὰ τοῦ ἁγ. πν.* 2, 38; 8, 20; 11, 17 vgl. 15) jedem zu Theil, der die von Gott gestellten Bedingungen erfüllt; ja der heilige Geist befähigt diejenigen, welche ihn empfangen haben, sofort auch zu vollgültigem Zeugniss von Christo (5, 31).

Als Bedingung der Theilnahme an diesem in Jesu von Nazareth dargebotenen Heil wird gefordert Sinnesänderung und Glaube an Jesum. Da nach der Rede des Petrus am Pfingstfest Zuhörer, denen seine Worte durch's Herz gegangen waren, fragten: was sollen wir thun? so antwortete der Apostel 2, 38: *μετανοήσατε καὶ βαπτισθήτω ἕκαστος ὑμῶν ἐπὶ τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ, εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν* u. s. w. Das letztere, die Übernahme der Taufe, soll offenbar mit ein Bekenntniss des Glaubens an Jesum sein, somit sind Sinnesänderung

oder Busse und Glaube zusammen als Bedingungen der Sündenvergebung genannt, während an anderen Stellen (z. B. 3, 26; 5, 31) blos die μετάνοια oder das ἀποστρέφειν ἀπὸ τῶν πονηριῶν zur Bedingung der Vergebung und des Segens gemacht ist. Die Sinnesänderung, welche der Apostel fordert, besteht nicht blos in derjenigen Veränderung, vermöge welcher jeder seine besonderen einzelnen Sünden meidet, sondern darin, dass er von dem Gesamtzustand, der ein böser und übler war, zurückkommt (3, 26 ἀπὸ τῶν πονηριῶν αὐτῶν, wobei zu bemerken, dass πονηρία sowohl das sittlich Böse, als das Übel, welches dessen Frucht und Strafe ist, bezeichnen kann); überdies ist in dieser Stelle vermöge des N. T. Sprachgebrauchs und der Zusammenstellung[1]) (εὐλογοῦντα ὑμᾶς ἐν τῷ ἀποστρέφειν ἕκαστον ἀπὸ τῶν πον. αὐτ.) der Anstoss und die Kraft zu der Umkehr auf Jesum Christum selbst zurückgeführt, welcher die Seelen von ihren πονηρίαι abwendig macht. Demgemäss ist 5, 31 und 11, 19 (δοῦναι μετάνοιαν) die Sinnesänderung als Geschenk, folglich als Wirkung des erhöhten Christus und Gottes selbst aufgefasst, während 2, 38; 3, 19; 8, 22 dieselbe als Entschluss und That des Menschen erscheint. Wir finden somit die Sinnesänderung nicht nur als selbsteigene That der Menschen, sondern auch, Hand in Hand damit, als Gnadenwirkung und Geschenk Christi gefasst; beides geht aber neben einander her, ohne nachweisbare Vermittlung. Auf der andern Seite wird der Glaube an den Herrn Jesum vorzüglich in solchen Stellen eigens für sich hervorgehoben, in denen das Heil gerade nach seinem positiven Gehalt dargestellt und z. B. von dem geheilten Lahmen gesagt ist: καὶ ἐπὶ τῇ πίστει τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ τοῦτον — ἐστερέωσεν, καὶ

---

[1]) ἀποστρέφειν (act.) wird im N. T. nirgends in intransitiver, sondern stets nur in transitiver Bedeutung gebraucht. Es geht daher nicht an, mit *Meyer* auf die klassische Gräcität sich zu berufen, es sei denn, dass der transitive Sinn schlechterdings nicht in den Text passte; dies ist aber so wenig der Fall, dass er vielmehr insofern unterstützt wird, als das ἀποστρέφειν in dem umfassenderen εὐλογεῖν, welches jedenfalls Christi Wirkung ist, mitbegriffen zu sein scheint, und Vs. 19, worauf *Meyer* sich stützt, sich hiemit wohl verträgt. *Overbeck* meint, der transitive Sinn führe auf einen Gedanken, der ohne Analogie sei; — als ob δοῦναι μετάνοιαν 5, 31 nicht vollständig analog wäre!

*τὸ ὄνομα αὐτοῦ καὶ ἡ πίστις ἡ δι' αὐτοῦ, ἔδωκεν αὐτῷ τὴν ὁλοκληρίαν ταύτην*, 3, 16; d. h. auf Grund des Glaubens an Jesum als den Messias, vermöge des Glaubens an seinen Namen, hat Gott diesen Mann gekräftigt, und der Glaube (an seinen Namen), welcher durch ihn, d. h. durch Jesum selbst bewirkt ist, hat dem Lahmen die Gesundheit verliehen, s. *Meyer* und *Koch* a. a. O. 84 f. *Bengel: Christo Petrus fidem ipsam acceptam refert.* Sodann 11, 17, wo Petrus von Cornelius und seinem Hause sagt: *τὴν ἴσην δωρεὰν* (den heil. Geist) *ἔδωκεν αὐτοῖς ὁ θεός, ὡς καὶ ἡμῖν, πιστεύσασιν ἐπὶ τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν* (vgl. 15, 9). Dieser Glaube aber ist seinem inneren Wesen nach nicht als ein bloses Fürwahrhalten, sondern als eine That des Gehorsams gedacht, wenn 5, 32 die Gabe des heil. Geistes an das *πειθαρχεῖν τῷ κυρίῳ* geknüpft wird; ja er ist eine sittliche Kraft, wenn der Glaube (3, 16) Wunder bewirkt und Sündenvergebung (10, 43) bedingt.

Beide, Sinnesänderung und Glaube, sollen durch die Taufe bezeugt und bewährt werden, namentlich der Glaube, denn es ist ein *βαπτισθῆναι ἐπὶ τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χρ.*, auf dem Grunde des Namens Jesu, d. h. auf Grund der Anerkennung Jesu als des Christ. Übrigens ist die Taufe nicht blos ein Bekenntnissakt von Seiten der Menschen, sondern auch eine That Gottes, wodurch er Vergebung der Sünden wirkt und mittheilt (2, 38), und womit die Geistesgabe in Verbindung steht; in letzterer Beziehung ist der Unterschied zu beachten, dass die Gabe des heil. Geistes der Taufe als Wirkung folgen (2, 38), oder ihr als Begründung (10, 47 vgl. 44 f.) vorhergehen kann.

Aber für wen ist dieses Heil in Jesu bestimmt? Wie weit erstreckt sich die Absicht Gottes, durch seinen Gesalbten Jesum zu heilen und zu retten? Die Apostel wenden sich an das Volk Israël; sie befolgen hiemit den Befehl, den der Herr selbst ihnen gegeben hat (10, 42: *παρήγγειλεν ἡμῖν, κηρῦξαι τῷ λαῷ*. Vs. 36: *τὸν λόγον ἀπέστειλε τοῖς υἱοῖς Ἰσραήλ*). Sie betrachten Jesum zunächst als Retter seines Volkes, vgl. 5, 31: *τοῦτον ὁ θεὸς σωτῆρα ὕψωσε — δοῦναι μετάνοιαν τῷ Ἰσραὴλ καὶ ἄφεσιν ἁμαρτιῶν*. Indes erweitert sich schon da der Gesichtskreis, wo

Petrus, nach der Heilung des Lahmen, als das Volk in der Halle Salomo's sich um ihn und Johannes sammelt, den Israëliten sagt (3, 25): „Ihr seid die Söhne des Propheten und des Bundes, den Gott mit unsern Vätern geschlossen hat, da er zu Abraham sprach: Und in deinem Samen werden gesegnet werden alle Geschlechter der Erde. Euch zuerst hat Gott seinen Knecht aufgestellt und ihn gesandt, euch zu segnen, in dem Umkehren eines Jeden von seiner Bosheit.“ Merkwürdig ist hier, dass die Israëliten zwar zuerst, aber eben darum nicht allein es sind, denen der Segen und das Heil zu Theil werden soll; sodann, dass den Israëliten nicht unbedingt und schlechthin, sondern nur, sofern sie Busse thun, das Heil zugesprochen wird.[1]) Was in der letzteren Stelle nur mittelbar angedeutet ist, nämlich dass das Heil auch für die Völkerwelt bestimmt sei, das ist schon in der Pfingstrede des Petrus unmittelbar und deutlich ausgedrückt, wenn Petrus (2, 39) sagt: „Euch gehört die Verheissung, und euren Kindern, und allen denen in der Ferne, welche Gott, der Herr, herbeirufen wird“. In dieser Erklärung liegen, um das Einzelne zu unterscheiden, drei Sätze. Erstens: die Verheissung, oder die Mittheilung des Verheissenen geht euch, die Israëliten, an (ὑμῖν); — zweitens, sie beschränkt sich nicht auf das jetzige Geschlecht und auf die Gegenwart, sondern ist etwas fortdauerndes und bleibendes, sie wird auch den künftigen Geschlechtern Israëls zu gute kommen: *τοῖς τέκνοις ὑμῶν*. Aber sie hat, drittens, noch eine umfassendere Bestimmung: sie gilt *πᾶσι τοῖς εἰς μακράν*, d. h. allen den fernen Völkern oder Heiden. Die nahe liegende Einwendung: wie denn

---

1) *Schneckenburger*, Stud. u. Krit. 1855, S. 519 fasst das *πρῶτον* als das erste Senden Jesu, im Gegensatz gegen seine Wiederkunft, dann liegt allerdings nichts von den Heiden darin; — falsch, denn nach der Wortstellung ist es nicht möglich, *πρῶτον* zu *ἀπέστειλεν*, vielmehr nothwendig, es zu *ὑμῖν* zu ziehen, so dass Israël betont ist, natürlich im Gegensatz gegen Heiden, was überdies durch die angewendete Verheissung Vs. 25 vgl. *Gen.* 20, 18 nahe gelegt ist; s. *Meyer*, *Weiss*, N. T. Theol. § 43 a, *Bengel: praevium indicium de vocatione gentium.* Es scheint, dass Petrus, wie *Baumgarten*, Apostelgesch. I, 82 f. und *Weiss* erklären, voraussetzt, dass erst Israël sich müsse bekehrt haben, bevor der Segen auf die Heidenvölker übergehen werde.

diese daran Theil haben können, da sie nichts davon wissen und eben ferne sind, wird sofort durch den Zusatz beantwortet: Gott werde sie schon herbeirufen aus der Ferne in die Nähe.[1]) Diese Wahrheit, welche Petrus hier von der umfassenden Verheissung aus geltend macht, hat er jedoch erst später recht klar begriffen mittels der besonderen Offenbarung Gottes, die ihm in dem Fall mit Cornelius zu Theil wurde, so dass er, in Folge der ihm dort gewordenen Erfahrungen (10, 34. 35) ausruft: „Nun begreife ich in Wahrheit, dass Gott nicht die Person

---

[1]) Unter πάντες οἱ εἰς μακρὰν verstehen *Beza* und andere die späten Nachkommen, was offenbar eine Wiederholung von τέκνα ὑμῶν wäre. *Meyer-Wendt* und *Baumgarten* a. a. O. I, 65 f. dagegen verstehen den Ausdruck von den in ferne Länder zerstreuten Israëliten, weil, wie sie meinen, der Zusammenhang den Petrus nicht auf die Heiden führe. Aber letzteres ist unrichtig, denn die Verheissung Joël 3, 5 vgl. Ap. Gesch. 2, 21 lautet so umfassend, dass Petrus sie auf alle ohne Ausnahme anwendet; überdies ist mit ὑμῖν ganz Israël, soweit es jetzt lebt, mit τέκνα ὑμῶν das ganze Israël der Zukunft gemeint; offenbar betrachtet der Apostel seine Zuhörer als Vertreter des gesamten Volks, nicht blos der palästinischen Juden; ohnedies bestand ja die Mehrzahl der Zuhörer, 2, 5 ff., aus Diaspora-Juden; überdies bedurften die in Heidenländern ansässigen Israëliten keiner besonderen Berufung, wie sie in οὓς ἂν προςκαλέσηται liegt, sondern sie gehörten schon von Hause aus, so gut als die Anwesenden, zu dem Volk der Verheissung. Die Art und Weise, wie das προςκαλεῖσθαι geschehen wird, ist unbestimmt gelassen. Möglich, dass ein wunderbares, durch keine menschliche Thätigkeit vermitteltes Herzurufen der Heidenvölker zur Theokratie gedacht ist, vgl. *Weiss*, Petrin. Lehrbegriff, S. 148. — Wir bleiben bei der schon von den meisten älteren Erklärern vorausgesetzten, in neuerer Zeit von *de Wette*, *Lange*, *van Hengel*, *Koch* a. a. O. 72 ff., *Hackett*, *Gloag*, *Overbeck* u. A. vertheidigten Auslegung der Worte οἱ εἰς μακρὰν von den Heiden, welche damit nicht nur als räumlich entfernte, sondern auch als der Theokratie fern stehende bezeichnet werden. *Overbeck* fasst zwar die Worte πᾶσι τοῖς εἰς μακρὰν etc. 2, 39 und 3, 25 f. im richtigen Sinn, sieht aber darin nur die Gedanken des Geschichtschreibers, nicht des Petrus; dieser habe unmöglich so über den historisch bezeugten Judaismus hinausgehen können (S. 58). Und doch ist historisch bezeugt, dass die messianische Hoffnung, welche im Zeitalter Jesu in das lebendige Volksbewusstsein übergegangen war (vgl. *Schürer*, N. T. Zeitgeschichte, S. 565. 575; *Schnedermann*, Das Judenthum und die christl. Verkündigung in den Evangelien 1884, 246 ff.), insbesondere die prophetische Aussicht in sich schloss, dass das Heil auch der Völkerwelt zu gute kommen werde, dass die Heiden schliesslich dem wahren Gott und seinen Gesalbten dienen werden (Herm. *Schultz*, N. T. Theologie II, 231 ff.).

ansieht, sondern dass in jedem Volke, wer ihn fürchtet und Gerechtigkeit übet, ihm annehmbar ist.“ Der Satz: οὐκ ἔστι προσωπολήπτης ὁ θεὸς verneint jede parteiische Bevorzugung des jüdischen Volkes als solchen; der Satz: ἐν παντὶ ἔθνει — δεκτὸς αὐτῷ dehnt den Zugang zum Heil auf alle Völker aus, so dass, ohne Rücksicht auf Äusseres, namentlich auf Volksunterschiede, Geburt und Abkunft, Jeder von Gott angenommen werden kann, um durch das Heilswort, mittels Busse und Glauben, ins Reich Gottes gebracht zu werden, nämlich jeder, der nach dem Masse der religiösen Erkenntniss, die er hat, Gott fürchtet und recht thut. Über diese Auffassung der letzteren Worte sind die verschiedensten Ausleger unter einander einverstanden, nämlich dass δεκτὸς heisst: dazu geeignet, dass ihn Gott δέχηται, nämlich ins Reich Gottes, oder *acceptabilis, cui gratia possit contingere.* Der Sinn ist also, wie *Bengel* treffend, und dem häufigen Misverstand und Misbrauch dieser apostolischen Worte gegenüber, mit vollem Rechte sagt, *non indifferentismus religionum, sed indifferentia nationum asseritur.*[1]) Auf die bei Cornelius gemachte Erfahrung beruft sich Petrus später bei den Verhandlungen in Jerusalem (15, 7—9), während Jakobus (daselbst Vs. 15 ff.) sich auf die Weissagungen des Alten Bundes bezieht, die von einer Ausdehnung des Reiches Gottes auf die Heiden handeln.

Ein Hauptstück des Glaubens ist den Aposteln, laut der Apostelgeschichte, die Wiederkunft Jesu, als Richters der Lebendigen und der Todten. Vor Cornelius sagt Petrus, es sei ihnen, den Aposteln, befohlen, zu bezeugen, ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ ὡρισμένος ὑπὸ τοῦ θεοῦ κριτὴς ζώντων καὶ νεκρῶν (10, 42). Zugleich aber hat die Wiederkunft Jesu eine höchst erfreuliche Bedeutung für die Gläubigen und Bekehrten, wie aus der wichtigen Stelle 3, 19—21 sich ergibt. Hier ermahnt Petrus seine

---

1) Sehr gezwungen ist die von *Weiss*, Petr. Lehrbegriff 151 Anm. vorgeschlagene Auslegung: „jeder, der Gott fürchtet und recht thut, — von ihm kann das Evangelium (ὁ λόγος) angenommen werden, das Gott seinem Volk gesandt hat“. Die Unmöglichkeit dieser Auslegung im Einzelnen zu erweisen, ist kaum nöthig.

Zuhörer: „So ändert denn euren Sinn, und bekehrt euch, damit eure Sünden vertilgt werden, auf dass kommen mögen Zeiten der Erquickung (*καιροὶ ἀναψύξεως*) vom Angesichte des Herrn, und er den euch vorherbestimmten Messias Jesum sende, welchen der Himmel aufnehmen muss[1]) bis auf die Zeiten der Wiederherstellung (*χρόνοι ἀποκαταστάσεως*) aller Dinge, von welchen Gott geredet hat durch den Mund seiner heiligen Propheten von Alters her." Diese Worte eröffnen einen Blick in die Anschauung der Dinge, welche bei den Aposteln zu Grunde liegt: Zwar ist schon Jesu geschichtliches Erscheinen als Heiland, und seine Auferstehung vom Tod, eine Erfüllung göttlicher Weissagungen. Allein noch sind viele grosse Verheissungen Gottes durch die Propheten im Rückstand, welche in dem jetzt abgeschlossenen Leben Jesu noch nicht erfüllt sind, und doch erfüllt werden müssen.[2]) Der Zeitpunkt, in welchem alle diese Ver-

[1]) Die von *Meyer* ursprünglich adoptirte *Bengel*'sche Erklärung ὃν δεῖ οὐρανὸν δέξασθαι: welcher muss den Himmel einnehmen (*occupare*), hat dieser Ausleger wegen des schlechthin widerstrebenden Sprachgebrauchs von δέχεσθαι, schon in der 2. Ausgabe verlassen und mit der herkömmlichen vertauscht; indessen scheint *Baumgarten* I, 81 sie wieder vorauszusetzen.

[2]) Die meisten Ausleger verstehen ἀποκατάστασις πάντων ὧν ἐλάλησεν ὁ θεός, als Wiederherstellung in den vorigen Stand, namentlich der Theokratie, des davidischen Königtums (*Baumgarten* I, 78 ff., mit Beziehung auf Ap. Gesch. 1, 6), überhaupt der gesamten Welt (*Bengel: rerum ex turbis in priorem ordinem restitutio*). Er ist einzuräumen, dass ἀποκατάστασις, in Gemässheit des constanten Sprachgebrauchs, zunächst Wiederherstellung ausdrückt. Allein wir dürfen dieses Wort nicht als allein massgebend ansehen. Die damit verknüpften Worte: πάντων ὧν ἐλάλησεν ὁ θεός berechtigen durchaus nicht dazu, das Moment der Wiederherstellung ausschliesslich zu betonen; dieselben weisen blos auf Verwirklichung des gesprochenen, Erfüllung des verheissenen hin. Die *Meyer*'sche Beziehung des ὧν auf χρόνων, welche auch *Hofmann*, Schriftbeweis II, 2. 594 f. und *Overbeck* angenommen haben, verbietet sich durch dessen Stellung unmittelbar hinter πάντων. Der weitere Zusammenhang aber, Vs. 22—25, welcher offenbar eine Ausführung ist von Vs. 21, indem auf die Weissagung Mose's, sowie auf die Weissagungen der Propheten von Samuel an, endlich auf die dem Abraham gewordene Verheissung hingewiesen wird, führt keineswegs vorzugsweise auf den Gedanken einer *restitutio in integrum*, vielmehr einer alles Dagewesene weit hinter sich lassenden, alle Hoffnung Israëls und der Menschheit herrlich erfüllenden Zukunft. Den zwischen καιροὶ und χρόνοι auch hier, wie 1, 7, zu beachtenden Unterschied hat zuerst *Baumgarten* aufgezeigt.

heissungen in Erfüllung gehen und vollständig verwirklicht werden, kann erst alsdann eintreten, wenn Jesus vom Himmel wiederkommen wird; dies wird aber nicht geschehen, bevor ganz Israël sich bekehrt haben wird. Das ist dann die Zeit des Weltgerichts (10, 42), für die Gläubigen eine Zeit der Erholung und der Erquickung, die vom Angesicht des Herrn ausgeht, an sich aber die Periode der Vollendung aller Dinge. Gemäss dieser Anschauung ist die jetzige Zeit gleichsam nur eine vorläufige, ein vorbereitender Übergang. Etwas entscheidendes und abschliessendes tritt erst ein mit der Wiederkunft Jesu vom Himmel, wo sodann alles erfüllt und zur That und Wirklichkeit wird, was Gott von jeher durch die Propheten voraus verkündigt hat. — Hier drängt sich der Eindruck auf, wie massgebend überhaupt die Aussicht auf die Wiederkunft Christi und die letzten Dinge in diesen urapostolischen Zeugnissen vorwaltet. Erscheint doch 3, 20 in dem *ἀποστείλῃ — Ἰησοῦν* das zweite Kommen Jesu als sein eigentliches und wahres Kommen, wogegen sein bereits erfolgtes Erscheinen in den Hintergrund tritt. Zugleich ist aber zu bemerken, dass diese Lehre von den letzten Dingen keineswegs sinnlich ausgemalt, sondern überaus einfach und sittlich gehalten ist. Der Schwerpunkt des christlichen Bewusstseins fällt, so hoch auch der Gekreuzigte, vermöge seiner Auferstehung und Erhöhung gestellt ist, denn doch in die Zukunft, in der alle Weissagungen der Schrift vollkommen erfüllt sein werden. Dass an Jesu bisher schon, in seinem Leiden und Sterben (3, 18), sodann in seiner Auferweckung und Erhöhung, in seiner Schenkung des Geistes, die Schrift erfüllt sei, das ist nebst der Bezeugung dessen, was die Apostel persönlich gesehen und gehört haben, der religiöse Hauptinhalt ihrer Verkündigung in Betreff dessen, was da war und ist. Dass aber Christus wiederkommen wird als Weltrichter, dass alsdann erst alle Schrift vollständig erfüllt sein, alle Gottesworte zu Thaten und Werken, alle Verheissungen zur Wirklichkeit werden, das ist der Höhepunkt urchristlichen Glaubens und Bekennens. Es ist ächtes Gold edlen christlichen Glaubens und Hoffens, aber gefasst in ächt israëlitische Seelen-

gestalt. Wie Israël in religiöser Beziehung das Volk der Zukunft war, so spiegelt sich das in dem Christentum der Urapostel: es ist ein Christentum der Hoffnung, eine Religion der Zukunft; in der That auch insofern, als sie eine höchst entwickelungsfähige und entwickelungskräftige Gestalt des Christentums war.

Sehen wir von hier aus auf die Frage zurück nach der geschichtlichen Glaubwürdigkeit der Apostelgeschichte, so müssen wir gestehen: die Reden der Apostel sind wirklich in einer Weise berichtet, welche alle Züge innerer Wahrheit an sich trägt und für die geschichtliche Ächtheit derselben bürgt. Nicht nur die ganze Färbung, nicht nur der Standpunkt im Grossen, nicht nur der alttestamentliche Hintergrund und die Art des Schriftbeweises, den die Reden führen, nicht nur der Zug des Geistes nach der messianischen Zukunft, — sondern auch Einzelheiten und Lieblingsausdrücke z. B. über die Person Jesu, sind so beschaffen, dass damit ein inneres Zeugniss für deren Wahrheit abgelegt wird, und dass eine freie Composition, richtiger gesagt Fiction, von späterem Standpunkt aus, diese Reden unmöglich so zuwege gebracht haben würde.

*Weiss*, N. T. Theol. § 35, d constatirt, dass die Reden der Ap. Gesch. in der biblischen Theologie selten gebührend gewürdigt worden seien; erst *Lechler* habe (Ap. Zeitalter, 2. Aufl., S. 15—30), der darin enthaltenen ursprünglichen Verkündigung der Apostel eine selbständige Darstellung gewidmet.

---

Eine eigentümliche Gestalt urchristlicher Gesinnung tritt uns vor Augen in der Rede des Hellenisten *Stephanus*, eines von den Sieben. Diese Rede, Ap. Gesch. 7, ist nicht Missionsvortrag, sondern Vertheidigung vor dem Synedrium und einer jüdischen Volksmenge. Sie geht aber aus der Lage eines Angeschuldigten zum Angriff und einer einschneidenden Strafrede über. Die Rede entlehnt ihre Stoffe ausschliesslich der alttestamentlichen Geschichte, allein die formelle Behandlung und der Geist der Rede gehört entschieden dem neuen Bunde

an. Denn man fühlt wohl, dass Stephanus, während er in die Vergangenheit sich zu verlieren scheint, stets die Gegenwart im Sinne hat, dass ihm Christus und seine Verwerfung durch das Volk Israël beständig vor Augen schwebt. Darauf hat zuerst *Baur*[1]) aufmerksam gemacht, indem er als Hauptgedanken der Rede den aufstellte: je herrlicher die Wohlthaten Gottes gegen Israël gewesen seien, desto widerspenstiger habe sich immer das Volk benommen; auf's höchste habe sich das in der Verwerfung Jesu gesteigert. Dass aber hierin der ganze Zweck der Rede liege, müssen wir mit *Baumgarten* I, 128 f. und *Meyer* um so mehr bezweifeln, als der erste Theil (Vs. 2—16), mit Ausnahme von Vs. 9, schlechterdings nichts von sündlichem Widerstreben erwähnt. Andererseits scheint uns weder die Aufweisung des stufenmässigen und allmählichen in der Offenbarungsgeschichte des Alten Bundes (*Baumgarten* I, 131 ff. 142 f.), noch die der Verheissung untergeordnete Stellung des Gesetzes (*Luger*, Zweck, Inhalt und Eigentümlichkeit der Rede des Steph. Lübeck, 1838) eine wesentliche Grundidee des Vortrags zu sein, wohl aber von Seiten Gottes seine δόξα Vs. 2, d. h. die unbeschränkte Herrlichkeit und absolute Selbständigkeit, vermöge welcher er von Anfang sich offenbart, wie er will und wo er will, Ort und Zeit, Form und Ordnung seiner Offenbarungen völlig unbeschränkt setzt und verfügt, so dass weder der Tempel die ausschliessliche Stätte seiner Gegenwart, noch Kanaan das alleinige Land seiner Offenbarung sei[2]) — sodann

---

[1]) Tüb. Weihnachtsprogramm 1829: *De orationis habitae a Stephano Act. VII. consilio* etc.

[2]) Diesen Gedanken der δόξα θεοῦ hat, anschliessend an *Bengel*'s Auslegung dieses Begriffs, *Baumgarten* a. a. O. 131. 134 f. als einen eigentümlichen Grundgedanken der Rede richtig herausgefunden, ähnlich *Lange*, Ap. Zeitalter 1853, II, S. 84, speciell in Anwendung auf den Tempel *Luger*, als einen der drei Grundgedanken. Wie sehr aber der Blick des Stephanus insbesondere auf das Land gerichtet ist, um zu zeigen, dass keineswegs an Kanaan die Huld Gottes gebunden sei, springt sogleich in die Augen, wenn man von Vs. 2 an das Geographische, namentlich die oft wiederholte geflissentliche Erwähnung Ägyptens, dann der Wüste, Mesopotamiens u. s. w., beachtet. In letzterer Beziehung hat Alph. *Witz*, Jahrbücher f. deutsche Theologie, 1875, S. 588 ff., einige richtige Beobachtungen gemacht.

auf Seiten Israëls, wie schon gesagt, das beständige sündliche Widerstreben des Unglaubens wider Gottes Geist und wider die Männer Gottes. Aus diesen Grundgedanken der Rede ergibt sich schon etwas Eigentümliches, während die eigentlichen Lehrstücke christlichen Glaubens darin nur leicht berührt sind. Jesum selbst nennt Stephanus nur da mit Namen, wo er ihn anfleht, seinen Geist aufzunehmen (7, 59 *κύριε Ἰησοῦ*), sonst nennt er ihn nur den Herrn (Vs. 60), den Gerechten (Vs. 52 *ἡ ἔλευσις τοῦ δικαίου, οὗ νῦν ὑμεῖς προδόται καὶ φονεῖς ἐγένεσθε*); merkwürdig ist aber, dass Stephanus Vs. 56 sagt, er sehe *τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐκ δεξιῶν ἑστῶτα τοῦ θεοῦ*. Er gebraucht hier denjenigen Namen, welchen Jesus selbst sich zu geben pflegte, niemand aber, laut der Evangelien, von ihm gebraucht, einen Namen, welcher in allen 21 apostolischen Briefen niemals vorkommt.[1]) Das Gebet: *μὴ στήσῃς αὐτοῖς ταύτην τὴν ἁμαρτίαν* Vs. 60, schliesst in sich, dass der erhöhte Christus, der Gerechte, Sünden feststellen (*ἱστάναι*) oder tilgen und vergeben kann. Wenn aber *Baur*, Paulus 41 ff.; 2. Aufl., I, 66 ff. bes. 69 und *Zeller*, Apostelgesch. 146, dem Stephanus einen Bruch seines religiösen Bewusstseins mit dem mosaischen Gesetz, Angriffe auf die fortdauernde Gültigkeit des Gesetzes zuschreiben, so spricht die Rede nicht dafür, denn Stephanus erkennt die Gebote Mosis Vs. 38 für lebendige Gottesworte (*λόγια ζῶντα*), er macht den Juden nicht das zum Vorwurf, dass sie auf das Gesetz zu viel halten, sondern dass sie es zu wenig halten Vs. 52[2]), dass sie an Herzen und Ohren Unbeschnittene sind, während die Beschneidung selbst allerdings göttliche Bundessache ist (Vs. 51 vgl. 8). Allerdings erklärt Stephanus, die Israëliten haben das Gesetz empfangen *εἰς διαταγὰς ἀγγέλων* Vs. 53, d. h. auf Anordnungen von Engeln hin, Mose habe die

---

[1]) *Bengel*, Gnomon, zu Matth. 16, 13. Nicht ohne Grund macht *Schaff*, Gesch. der apost. Kirche, 2. Aufl., 1854, S. 217, Anm. 1, diesen ungewöhnlichen Ausdruck als Zeugniss für die Treue und Urkundlichkeit der Erzählung geltend.

[2]) S. *Schneckenburger*, Stud. und Krit. 1855, S. 529 ff. Die Behauptung *Baur's* bestreitet auch *Holsten*, Zum Evangelium des Paulus und des Petrus, 1868, S. 255.

Gebote, um sie dem Volk zu eröffnen, auf dem Sinai durch den Engel des Herrn erhalten (Vs. 38), er habe am Horeb im brennenden Busch den Engel des Herrn gesehen (30). Aber nirgends verwerthet er dieses Theologumenon gegen das Gesetz. Ebenso wenig polemisirt er (wie *Baur* a. a. O. 46 f.; 2. Aufl. I, 55 ff. und *Zeller* a. a. O. 147 annehmen), gegen den Tempelbau an sich, als eine Verunreinigung der freien Gottesverehrung, Vs. 47 ff.; er verwirft blos den Wahn, als sei die Gegenwart Gottes und seine Offenbarung an den Tempel gebunden.[1]) Stephanus hat keineswegs Gesetz und Evangelium, wie später Paulus, in Gegensatz gestellt; vielmehr scheint er das Evangelium in Einheit mit dem Gesetz geschaut zu haben; ebenso wenig hat er gegen den Tempel an sich polemisirt; wohl aber hat er für geistige und sittliche Erfüllung des Gesetzes und gegen die herkömmliche fleischliche und äusserliche Auffassung und Erfüllung desselben geeifert, eine Unterscheidung, die schon bei den Propheten des Alten Bundes (Vs. 48 ff.) hervorgetreten und von Jesu selbst mit durchgreifendem Geiste geltend gemacht ist. Offenbar hat Stephanus, nachdem schon einige Jahre der Kirche Christi verflossen waren, die Missionspredigt der Apostel im Ganzen und Grossen „unbeschnittene Ohren und Herzen und ein Widerstreben gegen den h. Geist" getroffen hatte, die Ahnung gehabt, dass Israël als Volk der Predigt von Christo widerstrebe und deshalb seinem Gericht entgegengehe. Hingegen dass Stephanus das bevorstehende Übergehen des Evangeliums zu den Heidenvölkern vorausgesehen habe, davon verräth seine Rede nicht die Spur, so sehr diese Ahnung im Grundgedanken derselben liegen mochte.

## II. KAPITEL.

### *Jakobus.*

Indem wir Jakobus als einen Sprecher der urapostolischen Kirche gelten lassen, gehen wir von zwei Voraussetzungen aus.

---

[1]) *Meyer* zu VII. 48 ff. *Baumgarten* I. 141 f. *Thiersch*, die Kirche im ap. Zeitalter 1852. 88.

Die erste ist die, dass der Brief des Jakobus ächt, d. h. wirklich von Jakobus verfasst sei, „dem Bruder des Herrn", welcher nicht Apostel war, weder der Zebedaide, der laut Ap. Gesch. 12, 2 unter Herodes Agrippa I. schon 44 n. Chr. enthauptet wurde, noch der Sohn des Alphäus, Jakobus der jüngere; wohl aber derjenige unter den leiblichen Brüdern Jesu, welcher an der Spitze der Ältesten zu Jerusalem, Vorstand der dortigen Gemeinde war, und seit dem zweiten und dritten Jahrhundert als Bischof bezeichnet wurde. Vgl. *Kern*, Der Brief Jakobi, Tüb. 1838; Woldemar *Schmidt*, Lehrgehalt des Jakobusbriefes 1869, S. 139 ff.; *Bleek*, Einleitung in das N. T., 3. Aufl., 1875, 623 ff. Gegen die Ächtheit des Sendschreibens werden theils äussere theils innere Gründe geltend gemacht: äussere, sofern die Zeugnisse für den Brief, als ein Stück heiliger Schrift, erst spät, seit Ende des zweiten Jahrhunderts (z. B. bei dem Alexandriner Clemens) auftreten; dagegen wird er schon von dem römischen Clemens, I Brief c. 10 u. 17 (Abraham „φίλος τοῦ θεοῦ" vgl. Jak. 2, 22), also schon ca. 95 n. Chr. benützt. Da der Brief an Judenchristen gesendet wurde, so liegt nichts Befremdendes in der Thatsache, dass die überwiegend aus Heidenchristen bestehende Kirche des zweiten Jahrhunderts nur erst spät Kenntniss von demselben nahm, während die syrische Kirche, von Palästina aus gestiftet, aller Wahrscheinlichkeit nach eine von den ersten Empfängerinnen des Sendschreibens, dasselbe in ihre Peschittho, die syrische Übersetzung, spätestens Anfang des dritten Jahrhunderts aufgenommen hat (*W. Schmidt* a. a. O. 150). Die inneren Gründe beruhen ihrem Hauptgewichte nach auf den Gedanken des Briefs, welche angeblich nicht ebionitisch genug sind (*Schwegler*, Nachapost. Zeitalter I, 413 ff.), wobei als Massstab ein selbstgemachtes Bild des angeblich urchristlichen Ebionismus angelegt wird. Andere Punkte sind sofort zu erwähnen.

Unsere zweite Voraussetzung ist diese, dass der Brief seiner Abfassungszeit nach den Anfängen der apostolischen Kirche angehöre. Während wir früher in dem Brief den Einfluss paulinischer Lehre zu erkennen glaubten, sind wir in Folge fortge-

setzter Beschäftigung mit demselben davon zurückgekommen. Gehört doch der Brief nicht nur zu denjenigen Schriften des Neuen Testaments, über deren Charakter, Abfassungszeit und Verfasser die Ansichten sehr weit auseinandergehen (wie Willib. *Grimm*, Zeitschrift f. wiss. Theol. 1870, 377 mit Recht sagt), sondern auch zu denjenigen, in betreff welcher die Ansicht eines und desselben Mannes leicht wechseln kann.[1]) Der kleine Jakobusbrief ist so geartet, dass er, man mag ihn auffassen wie man will, unter allen Umständen noch gewisse Räthsel bieten wird. Immerhin liegt nichts näher, als dass man den redlichen Versuch macht, ihn unter dem Gesichtspunkt anzuschauen, welchen er selbst nahe legt.

Der Verfasser wendet sich mit seinem Schreiben an die „zwölf Stämme in der Zerstreuung“ 1, 1. Die Leser wohnen in Ländern ausserhalb Palästina's.[2]) Diese Peripherie setzt indirect Palästina, namentlich Jerusalem selbst, als den Mittelpunkt voraus, führt also auf Jerusalem, als Wohnsitz des Briefstellers, und der Zeit nach auf einen Zeitpunkt vor der Zerstörung Jerusalems, mit welcher die Stadt aufhörte das Nationalcentrum zu sein. Da aber der Briefsteller sich als einen Diener Gottes und des Herrn Jesu Christi bekennt, so liegt die Annahme nahe, dass die Leser, welche er im Auge hat, solche Israëliten sind, welche an Jesum als den Messias und Heiland glauben. Folglich kann der Brief nicht früher geschrieben sein, als nachdem die Verbreitung des Evangeliums unter den Juden in der Diaspora erfolgreich begonnen hatte, d. h. in keinem Falle vor der Verfolgung, in welcher Stephanus als Märtyrer starb, und in Folge deren die Gläubigen aus Jerusalem zersprengt wurden bis nach

---

1) Während *Kern* 1835 (Tüb. Zeitschrift, II, 1 ff.) die Ächtheit des Briefes bestritten hatte, suchte er dieselbe 1838, Der Brief Jakobi untersucht und erklärt, zu erweisen. Ebenso hatte *de Wette* in den früheren Ausgaben seiner Einleitung in das N. T. die Ächtheit eher beanstandet, die Zweifel waren 4. Auflage 1842 verstärkt; allein in der 5. Auflage 1848 neigte sich das Zünglein seiner Wage auf die Seite der Ächtheit.

2) Die διασπορά von der Fremde, im Gegensatz zur himmlischen Heimat zu deuten und auf palästinische Leser auszudehnen (*Hofmann*, H. Schrift, VII, 3, S. 9), gestattet der constante Sprachgebrauch nicht.

Phönicien, Cypern, Antiochia (Ap. Gesch. 8, 1. 4 f. 11. 19) und Damaskus 9, 10. 14 u. s. w. Dieser Umstand führt uns auf einen *terminus a quo*. Eine andere Beobachtung aber, nämlich dass im Briefe keine Spur auftaucht von Heidenchristen, dass wir die Gemeinden, denen er zugedacht ist, uns lediglich als Judenchristen vorzustellen haben, gibt uns einen *terminus ad quem* an die Hand: der Brief scheint geschrieben zu sein, ehe die paulinische Heidenmission die ersten grossen Erfolge gehabt hat, d. h. spätestens Ende der vierziger Jahre, jedenfalls früher, als die Frage über die verbindliche Kraft des mosaischen Gesetzes für Heidenchristen brennend wurde. Dazu stimmt die ganze Farbe des Briefs, um *Mangold*'s Worte uns anzueignen (*Bleek*, Einl. in das N. T., 3. Aufl., 1875, S. 637, Anm.), „der naivste, von complicirten dogmatischen Reflexionen noch unberührte Ausdruck des christlichen Bewusstseins, wie es sich im Kreise messiasgläubiger Juden in originaler Frische entwickeln musste".

Anders freilich stünde die Sache, wenn die auch von uns früher getheilte Ansicht begründet wäre, dass die Erörterung über Glauben und Werke 2, 14—26 Bekanntschaft des Verfassers und der Leser mit der paulinischen Verkündigungsform voraussetze (vgl. W. *Schmidt*, Lehrgehalt, 180; *Reuss*, Gesch. der h. Schriften N. T., 5. Aufl., § 145). Dieser Sachverhalt ist aber keineswegs ein zweifelloser. Exacte und unbefangene Exegeten wie *Theile*, Comm. in ep. Jacobi 1833, 162 ff., sind bei ihrer Auslegung zu dem Ergebniss geführt worden, Jakobus habe jene Erörterung geschrieben, ohne auf die Lehre Pauli Rücksicht zu nehmen. Selbst Wold. *Schmidt*, ungeachtet er Berücksichtigung paulinischer Verkündigung annehmen zu müssen glaubt, hat dessen ungeachtet in Folge umsichtiger Forschung eingeräumt, dass Bekanntschaft des Jakobus mit den Briefen des Apostels Paulus, namentlich dem an die Römer und an die Galater, nur als möglich, keinesfalls als gewiss anerkannt werden könne (Lehrgehalt S. 172. 174). Da auch die angebliche Benützung von Hebräerbrief und Apokalypse nur behauptet, aber nicht erwiesen ist, so glauben wir den Jakobusbrief als ein Denkmal der vorpaulinischen Verkündigung mit *Schneckenburger*,

*Annotatio* 1832; *Theile*, Comm. 1833; *Weiss*, Jakobus und Paulus, deutsche Zeitschrift 1854, Nr. 51 f., S. 407 ff.; Bibl. Theol. des N. T. 4. Aufl. 1884. S. 120 f. *Ritschl*, Entstehung der altkath. Kirche 1857, 109. 112 f. *Beyschlag*, Theol. Studien und Krit. 1874, 105 ff. anerkennen zu dürfen.

Suchen wir die Grundgesinnung auf, welche sich durch den Brief hindurchzieht, so springt in die Augen, dass in demselben die sittliche Richtung auf das praktische Christentum vorherrscht. Der eigentümliche, immer wiederkehrende Hauptgedanke, den er als Massstab an alles anlegt, ist dieser: das Christentum, das wirkliche Leben des Christen, muss ein Ganzes sein, aus dem Vollen gehen, dasselbe soll etwas gediegenes (τέλειον) sein, nicht etwas halbes, getheiltes, hohles (δίψυχος 1, 8; 4, 8; κενὸς, μάταιος 2, 20; 1, 26). Der Christ selbst soll τέλειος sein (3, 2, besonders 1, 4). Wie Gottes Gabe, wie das Gesetz der Freiheit τέλειος ist (1, 17, 25), so muss auch die πίστις des Christen sich vollenden (τελειοῦσθαι), was durch die Werke geschieht (2, 22); das ἔργον selbst aber soll gleichfalls τέλειον sein (1, 4 vgl. 2, 8 τελεῖν νόμον βασ.); darum darf nicht ein Stück des Gesetzes dahinten bleiben (2, 11). Weder Hören ohne Thun, noch Reden ohne Thun, noch Glauben ohne Werk, ist genügend (1, 22; 2, 12. 22).[1])

Vermöge seiner sittlich praktischen Richtung fasst Jakobus das Christentum als Gesetz, aber als νόμος τέλειος ὁ τῆς ἐλευθερίας 1, 25; 2, 12. Dass unter diesem Namen nicht das mosaische Gesetz zu verstehen sei, ist über allen Zweifel erhaben. Zwar macht Jakobus das Gebot: „du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst," welches er das „königliche Gesetz" nennt (vgl. Matth. 22, 38), und andere Gebote des Dekalogs (2, 8. 11) geltend, aber es ist unverkennbar, dass er das mosaische Gesetz (ὁ νόμος Vs. 9 f.) von dem νόμος τῆς ἐλευθερίας unterscheidet, und das Ceremonialgesetz mit Stillschweigen übergeht. Wenn

1) Wir sind auf selbständigem Wege, durch sorgfältige Lesung des Briefs, zur Erkenntniss dieses Grundgedankens der Ganzheit und Vollendung geführt worden, und freuten uns nachher, hierin *Baur*, Paulus 692, 2. Aufl. II 340, in einer ganz kurzen Andeutung schon vor uns auf derselben Spur zu finden.

er demnach das Christentum als νόμος charakterisirt, d. h. als Norm des Lebens und Handelns, so betrachtet er dasselbe vorherrschend nach seiner Einheit mit dem A. Bunde, welcher seinem Grundcharakter nach תּוֹרָה ist. Indessen fehlt es doch auch nicht an der Einsicht in das unterscheidende und eigentümliche des Neuen Bundes: derselbe ist 1. νόμος τέλειος 1, 25, womit das Gesetz des Alten Bundes mittelbar als unvollkommen gewürdiget ist; hiemit ist aber das Christentum nicht als ein (relativ) „vervollkommnetes Gesetz“ aufgefasst, sondern als das schlechthin vollkommene. In dem Zusammenhang, worin jener tiefe und hohe Begriff an das Licht tritt, ist gerade die Erfüllung des Gesetzes der bezweckte Hauptgedanke 1, 22—27; 2, 8—13. — Das andere Merkmal ist 2. νόμος ἐλευθερίας, ein Gesetz, welches nicht unterjocht und mit Satzungen knechtet, sondern kraft der Wiedergeburt und Erneuerung (1, 18—25), von freien Stücken, im Stande innerlicher Befreiung erfüllt wird, mittels Einigung des menschlichen Willens mit dem göttlichen, in Gnade und Liebe (vgl. 2, 8). Das ist offenbar nicht jüdisch-gesetzlich, sondern christlich-evangelisch.[1])

Jakobus geht in seinem Schreiben nicht darauf aus, den Glauben erst zu pflanzen, er will vielmehr die gläubigen Israëliten in der Zerstreuung zur sittlichen Vollendung anleiten, und den Mängeln des christlichen Lebens bei seinen Lesern abhelfen. Dennoch finden wir gelegenheitliche Zeugnisse des Glaubens, welche deutlich genug sind. Jakobus nennt sich selbst θεοῦ καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ δοῦλος (1, 1); er bekennt Jesum als κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς (2, 1; 5, 7. 8); erkennt ihn in Gemeinschaft mit seinen Lesern als den Messias und Heiland.

Diese Worte weisen auf die Person Jesu, auf die reale Ge-

[1]) Vgl. Reuss, *Hist. de la théol. chr.* etc. I. 380: *la partie purement rituelle (de la loi) est passée sous silence, et rien ne nous autorise à préjuger la valeur reservée par l'apôtre à cette dernière.* Wenn aber *Reuss* in Beziehung auf die Worte von dem Gegensatz zwischen Weltfreundschaft und Gottesfreundschaft (welchen er für die beherrschende Grundidee hält) behauptet: *il n'y a pas un mot qui dépasse le niveau de l'Ancien Testament,* S. 374 — so scheint er uns den Geist der Rede zu verkennen. Ganz anders E. *Bonifas, L'Unité de l'enseignement apostolique,* 1866. *S. 36 f.*

schichte seines Lebens und Wirkens zurück. Sie sind aber zugleich Zeugnisse des Glaubens an Christum, als Den, in welchem die Verheissungen Gottes für sein Volk, die messianischen Weissagungen, erfüllt sind. Die Verkündigung von Jesu nennt Jakobus „das Wort der Wahrheit“, 1, 18 (niemals nennt er es das Evangelium). Was dieses Wort der Wahrheit zu bedeuten hat, dass es mehr als ein bloses Wort, dass es vielmehr eine Lebenskraft ist, schöpferisch und Leben zeugend, das ergibt sich aus den Wirkungen, die Jakobus ihm zuschreibt, (*ἀπεκύησεν ἡμᾶς — ἀπαρχήν τινα τῶν — κτισμάτων*). Das Wort der Wahrheit wird, was eben hiemit zusammenhängt, als λόγος ἔμφυτος bezeichnet 1, 21, als ein Wort, welches den Herzen eingepflanzt worden ist, so dass es ihnen innerlich angehört. Damit ist jedoch nicht gesagt, dass das Wort der Wahrheit, das Gesetz der Freiheit, aufhöre über dem Menschen zu stehen, oder ihm gegenüberzustehen. Jakobus ist so sehr praktisch geartet und ein Mann des realen Lebens, dass er im gleichen Zusammenhang ausspricht, der Christ müsse das Wort immer von neuem annehmen (*δέχεσθαι* 1, 21) hören, sich durch Ablegung aller Unreinigkeit zum thätigen Gehorsam gegen dasselbe anschicken, und sich beharrlich demselben hingeben (1, 25 *παρακύψας — παραμείνας*).[1])

Jesus Christus, welcher das Wort der Wahrheit verkündigt, welchem wir das Gesetz der Freiheit verdanken, wird in unserem Brief, abgesehen von der Selbstbezeichnung des Verfassers als „Diener Gottes und des Herrn Jesu Christi“, nur ein einziges mal ausdrücklich genannt, 2, 1, aber hier mit vollen Tönen, sofern er nicht nur *ὁ κύριος — τῆς δόξης* heisst, sondern auch als der Hauptgegenstand des Glaubens bezeichnet wird: *τὴν πίστιν τοῦ κυρίου — τῆς δόξης*. Immerhin lässt sich aus diesem directen Zeugniss, sowie auf Grund mittelbarer Andeutungen ein bestimmtes Christusbild, das dem Jakobus vorschwebt, entwerfen. Er gehört zu denen, welche den Namen des Erlösers nicht viel im Munde führen, aber mit ganzer Treue ihm nachfolgen und den Willen Gottes thun (Matth. 7, 20). So steht

---

1) Vgl. *Weiss*, N. T. Theologie, 4. Aufl. S. 177.

denn vor seiner Seele Christus zumeist als Herr und Meister, welcher uns den heiligen Willen Gottes zu unserm Heil vollkommen geoffenbart hat, alttestamentlich zu reden, als der Prophet, welcher verheissen war. So ist ihm Christi Geist massgebend in der Auffassung und Verwendung des mosaischen Gesetzes; deshalb fasst er das Gesetz als eine geschlossene Einheit (ὅλος ὁ νόμος — πάντων ἔνοχος 2, 10), dessen Grundgebot Liebe des Nächsten ist (2, 8 vgl. Matth. 22, 36 ff.[1]), zumal erbarmende Liebe 1, 27; 2, 13 vgl. Matth. 23, 23. Wenn Jakobus lediglich die sittlichen Gebote der Torah einschärft, die Ceremonialgesetze gar nicht berührt, so entspricht auch dieser Umstand sowohl dem Vorbild, als dem Lehrwort Christi vollkommen. Hat doch Jesus den sittlichen Kleinigkeitsgeist, den alles veräusserlichenden Pharisäismus, in Wort und That bekämpft, zwischen sittlicher Gesinnung und äusserlicher Leistung scharf unterschieden (Matth. 23, 23, μὴ ἀφεῖναι — ποιῆσαι, offenbar eine principiell verschiedene Werthung.[2]) Wie sehr bei Jakobus der prophetische Zug im Christusbilde hervortritt, ergibt sich aus der Thatsache, dass je und je ein Lehrwort, zumal aus der Bergpredigt, wenn auch ohne ausdrückliche Erwähnung Jesu, hervortritt[3]).

Wenn aber behauptet wird, Jesus sei dem Jakobus lediglich „nur der rechte Lehrer des Gesetzes“ (Sam. *Lutz*, Biblische Dogmatik 1847. S. 381), so übersieht man Äusserungen, welche

---

[1]) Vgl. meine Abhandlung: Das A. T. in den Reden Jesu, Stud. u. Krit. 1854, 803.

[2]) *Weiss*, Theol. des N. T. 4. Aufl., S. 177 Anm., bestätigt im letzten Satz, was Ap. u. nachap. Zeitalter. 2. Aufl. 1857. S. 165 ausgesprochen ist, nämlich dass Jakobus in seinen Ermahnungen ceremonielle Pflichten des Mosaismus nie berührt, während der erste Satz aus dem von mir Gesagten einen Schluss zieht, welchen lediglich er selbst zu verantworten hat. — Wir treten der Bemerkung *Ritschl's*, altkath. Kirche, 2. Aufl. 1857. S. 110 bei, wenn er erinnert: „Dies (Stillschweigen von dem mosaischen Ceremonialgesetz) hindert nicht anzunehmen, dass der Schreiber wie die Leser des Briefes sich an dessen Satzungen gebunden achteten; jedoch folgt aus jener Thatsache, dass Jakobus die Ceremonien nicht als Element des christlichen Gesetzes angesehen haben kann.“

[3]) Vgl. W. *Schmidt*, Lehrgehalt, S. 73.

auf die königliche Würde und Wirksamkeit Christi hinweisen. So vor allem wenn Jesus Christus 2, 1 als *ὁ κύριος τῆς δόξης*, als der Herr voll göttlicher Majestät, Hoheit und Macht bezeichnet wird. Hiemit ist nicht blos „eine höhere Würde" (*Baur*, N. T. Theologie S. 285), sondern die schlechthin höchste Würde, wahre Gottheit Christo beigelegt (*Ritschl*, altkath. Kirche 113, *Schmidt*, Lehrgehalt, S. 70), jedoch ohne über die Präexistenz Christi und seine ursprüngliche Wesensgleichheit mit dem Vater etwas auszusagen. Wenn Jakobus den gläubigen Christen die bestimmte Aussicht eröffnet, dass, falls sie dem Teufel Widerstand leisten, derselbe vor ihnen fliehen wird, 4, 7, so fragen wir billig, woher der Briefsteller diese Zuversicht schöpft? Doch wohl daher, dass er des Glaubens ist, Jesus hat den Satan überwunden, vgl. Luk. 10, 17 f. Ferner ist eine gewichtige Thatsache, dass Jakobus den alttestamentlichen Gottesnamen *κύριος* = יְהֹוָה auf Christum anwendet, wie auf Gott, denn dass *παρουσία τοῦ κυρίου* 5, 7 f. 14 nicht vom Vater gesagt sei, sondern von Christo, bedarf keines Beweises; während 1, 7. 4, 10 u. s. w. *κύριος* auf Gott zu beziehen ist.

Während auf das „prophetische und königliche Amt" Christi unmisdeutbare Aussprachen im Briefe hinweisen, ist unbedingt einzuräumen, dass von dem „hohepriesterlichen Amt", von der Versöhnung durch Leiden und Kreuzestod nirgends ausdrücklich die Rede ist. Denn dass 5, 11, *τέλος κυρίου* nicht auf Jesu Sterben, sondern auf das von Gott verfügte Ende der Prüfungen Hiob's zu beziehen sei, scheint aus dem motivirenden Schlusssatz zu erhellen, welcher im andern Falle wenig zutreffend sein dürfte.[1]) Dass Jakobus vom Versöhnungstode Christi nicht spricht, stimmt zu der aus der Apostelgeschichte ersichtlichen Verkündigung der Apostel in der Urzeit des Christentums. Zwar den Kreuzestod Jesu erwähnen die Apostel dort, aber sie reden von ihm nicht, als einer Versöhnung und Heil bewirkenden That des Heilandes, s. oben S. 230 f.

Es stimmt vollkommen zu dem vorherrschend sittlichen,

---

1) Gegen *Schmidt*, Lehrgehalt, S. 76 f.

praktischen Charakter des Briefes, dass Jakobus so oft und so nachdrücklich mahnend und warnend von der Sünde handelt. Er verfolgt sie in allen ihren mannigfaltigen Äusserungen: in Begierde (1, 14; 4, 2), Wort (3, 2. 6—9; 5, 12) und Werk (2, 9, 11), im Thun und Lassen (4, 17). Aber er steigt auch bis zum letzten Ursprung der Sünde innerhalb des persönlichen Lebens und Bewusstseins hinab, indem er den Wahn zurückweist, als trage Gott Schuld am Bösen; Jakobus thut dies durch Aufzeigen der Geschichte der Sünde in jedem Menschen, diese geht nämlich durch drei Stufen hindurch: ἐπιθυμία, ἁμαρτία, θάνατος 1, 13—15. Jene ist die zum Bösen versuchende, reizende Lust, und zwar ἡ ἰδία ἐπιθυμία, als dem Menschen selbst inwohnende, von innen heraus, nicht von aussen hinein wirkende Kraft; diese gebiert, nachdem sie (durch den auf sie eingehenden Willen) empfangen hat, die Thatsünde (ἁμαρτία); letztere, nachdem sie vollkommen ausgereift ist, gebiert den Tod, nämlich den leiblichen Tod, als Spitze des Übels. Innerlich verwandt mit dieser Erklärung der Sünde, gleichfalls auf sorgfältiger, feiner Selbstbeobachtung und auf tiefer Menschenkenntniss beruhend, ist dasjenige, was Jakobus 2, 6—8 von den Zungensünden sagt. Er erkennt dieselben für so mannigfaltig und so einflussreich auf Wandel, Charakter und Geschick des Menschen, dass er die Zunge eine ganze Welt der Ungerechtigkeit nennt (ὁ κόσμος τῆς ἀδικίας 3, 6), ihr eine Bedeutung für den ganzen Menschen zuschreibt, ähnlich dem Steuerruder mittels dessen ein grosses Fahrzeug gelenkt wird (3, 4 f.), oder einem kleinen Feuer, das einen ganzen Wald anzuzünden vermag (Vs. 5 f.). Er behauptet, dass die Zunge den ganzen Leib, den Umtrieb menschlichen Wesens, das Rad des Lebens (τροχὸς τῆς γενέσεως 3, 6) sündhaft zu beflecken, in höllischen Brand zu stecken vermag (σπιλοῦσα — φλογίζουσα). Er beschreibt sie deshalb als unbändig, als ein unstetes Übel voll todbringenden Giftes (Vs. 8 μεστὴ ἰοῦ θανατηφόρου). Dass die ἐπιθυμία selbst schon Sünde sei, ist Vs. 14 f. nicht ausdrücklich gesagt, liegt aber unmittelbar in ihren versuchlichen Reizen. Die Allgemeinheit der Sünde bezeugt Jakobus sehr stark 3, 2: πολλὰ πταίομεν ἅπαντες, so

sehr er auch die ursprünglich anerschaffene Gottähnlichkeit anerkennt 3, 9: *καθ' ὁμοίωσιν θεοῦ γεγονότες.*

Jakobus betrachtet aber Sünde und Tod keineswegs blos in Beziehung auf den einzelnen Menschen,[1]) sondern im Zusammenhang mit der Menschheit, ja mit einer Macht des Bösen in der unsichtbaren Welt. Die Ermahnung an die Leser, einander ihre Sünden zu bekennen, 5, 16, setzt voraus, dass selbst die Bekehrten von Sünde nie frei sind; wie viel mehr wird die übrige Menschheit im Bann der Sünde sein. Davon zeugt der Ausspruch: *ἡ φιλία τοῦ κόσμου ἔχθρα τοῦ θεοῦ ἐστιν* 4, 4. Unter *κόσμος* können wir hier nicht mit *Weiss*, N. T. Theol. S. 188 und *Schmidt*, Lehrgehalt, 89, die gesamte Schöpfung verstehen, denn *φιλία*, und *βουληθῇ φίλος εἶναι τοῦ κόσμου*, wohl zu unterscheiden von *ἐπιθυμία*, setzt eine Gegenseitigkeit voraus: *amicum mundi esse velle aperte est a mundo amari velle* (*Theile*); demnach kann *κόσμος* hier nur die Menschenwelt bezeichnen, die Jakobus als eine gottentfremdete, der Sünde verfallene beurtheilt (vgl. *Schmid*, Bibl. Theol. 1859. S. 392). Die Sünde in der sichtbaren Welt steht aber, wie Jakobus glaubt und bekennt, in Zusammenhang mit einem Reich der Finsterniss in der unsichtbaren Welt. Die Zunge kann vom Feuer der Hölle entzündet werden (3, 6 *φλογιζομένη ὑπὸ τῆς γεέννης*), dann steckt sie den ganzen Leib in Brand. Die ungöttliche Weisheit ist nicht nur irdisch und seelisch, sondern auch dämonisch (*δαιμονιώδης* 3, 15); es liegt in dem Gegensatz zu *σοφία ἄνωθεν*, dass sie von unten stammt, aus dem Abgrund. Wer Gottes Freund sein will, der muss dem Teufel widerstehen 4, 7; das kann der Christ, und mit solchem Erfolg, dass der Teufel fliehen muss, zittern doch die *δαιμόνια* 2, 19 (aus Furcht vor dem Gericht, das ihnen ebenso gut als das Dasein Gottes, unverborgen ist).

Mit der Lehre von der Sünde hängt zusammen die ebenso wichtige als ächt christliche Lehre des Jakobus von der Wiedergeburt 1, 18: „Nach seinem Willen hat uns Gott ge-

---

[1]) Gegen *Baur*, N. T. Theologie, S. 287.

zeuget durch das Wort der Wahrheit, damit wir würden Erstlinge seiner Kreaturen." Somit ist die Bekehrung nichts geringeres als eine neue Geburt, die Einpflanzung eines von Grund aus neuen Lebens, eine zweite Schöpfung Gottes. Das Mittel derselben ist das Wort der Wahrheit, d. h. das Evangelium von Christo, das also ein lebenzeugendes schöpferisches Wort ist. Zweck dieser neuen Geburt ist, dass wir „Erstlinge seiner Kreaturen" werden, d. h. die gottgeweihte Erstlingsfrucht, das geheiligte Eigentumsvolk Gottes. Urgrund derselben ist der freie, gute, gnädige Wille Gottes (*βουληθείς*), so dass die Wiedergeburt lediglich Gottes Gabe und Geschenk ist (*δώρημα* 1, 17). Das Christentum ist in der That dem Jakobus „Mittheilung eines neuen göttlichen Lebensprincips," s. *Neander,* Pflanzung und Leit. II, 867.

Was die Gläubigen sind, das verdanken sie nicht sich selbst, sondern Gott allein, der sie erwählt hat (*ἐξελέξατο* 2, 5). Der Begriff der Erwählung hat aber hier nicht das Merkmal eines vorgeschichtlichen Rathschlusses, sondern nur das der heilsgeschichtlichen That. Wie Gott das Volk Israël erwählt und ausgesondert hat aus der Völkerwelt, so hat Gott diejenigen erwählt, die er dazu bestimmt hat, reich im Glauben, und Erben seines Reiches zu werden. Der Gedanke an Israël wird durch das alttestamentliche *κληρονόμους* hervorgerufen.

Ist das Wort Gottes der Seele als neue Lebenskraft eingepflanzt (*ἔμφυτος*), so hat es Macht, die Seelen zu erretten 1, 21, vermöge des aus Gott durch das Wort geborenen, aus dem Glauben kommenden, sittlichen Lebens.

Gehen wir auf die Auffassung des christlichen Lebens näher ein, so werden wir auf den Glauben im Verhältniss zu den Werken geführt. Hier berücksichtigt man öfters ausschliesslich die polemische Erörterung 2, 14 ff., und lässt andere Stellen unbeachtet. Daraus erklärt es sich dann, wie man sagen kann, bei Jakobus werde „dem Glauben alles Praktische abgesprochen und nirgends darauf hingewiesen, dass er das Princip der *ἔργα*, des sittlichen Handelns ist." (*Baur,* Paulus, S. 680, 682. 2. Aufl. II. 326 f.). Dies ist völlig unrichtig, denn aus

1, 3. 6; 2, 1. 5; 5, 15 ist klar zu ersehen, wie hoch Jakobus den Glauben stellt, namentlich aber, dass er die πίστις in innerer Einheit mit ὑπομονή und ἔργον, sowie mit dem Gebet auffasst, dass ihm der Glaube etwas grosses und herrliches ist, das den Menschen erhebt und innerlich bereichert (πλούσιοι ἐν πίστει 2, 5.[1]) Weil aber Jakobus, seiner Grundrichtung gemäss, durchaus nichts halbes und einseitiges, sondern etwas ganzes und vollkommenes fordert, so dringt er nachdrücklichst darauf, die πίστις solle τελεία sein, und eine πίστις τελεία ist ihm eben nur die πίστις τελειουμένη ἐκ τῶν ἔργων 2, 22. Das aber diese ἔργα nicht jüdische Gesetzeswerke, sondern Thaten christlicher Gesinnung, der Liebe Gottes und des Nächsten sind, erhellt aus dem ganzen Briefe deutlich genug. Auch ist nicht zu übersehen, dass jene vielerörterte Bekämpfung eines angeblichen und todten Glaubens keineswegs an und für sich ein Hauptstück des Briefes ist, wie denn selbst *Baur* ausdrücklich anerkennt, dass jener antithetische Abschnitt nicht der Hauptzweck, sondern nur ein Theil des überhaupt durchaus praktischen, aus Ermahnung und Belehrung bestehenden Inhalts unseres Briefes sei (Paulus, S. 689. 691 f., 2. Aufl. II, 339.[2])

---

1) *Baur* selbst kann sich dem Gewicht dieser Aussprüche nicht verschliessen; er erkennt N. T. Theologie 283 f. aufrichtig an, dass Jakobus dem Gebet des Glaubens eine rettende Kraft zuschreibe 5, 15 und die Christen reich im Glauben nenne 2, 5. Deshalb findet er es unbegreiflich, dass Jakobus den Glauben in Bezug auf das δικαιοῦσθαι so herabsetze. Statt dass *Baur* aufs neue prüfte, ob es denn mit dieser angeblichen Herabsetzung seine Richtigkeit habe. — Man hat aus 2, 19 geschlossen, Jakobus mache das monotheistische Bekenntniss zum alleinigen oder wichtigsten Gegenstand des Glaubens. Dieser Schluss ist aber völlig unberechtigt: Jakobus führt nur beispielsweise den Glauben an einen Gott an. Das erkennt nicht nur *Weiss*, N. T. Theol., S. 179 und R. *Kübel*, Verhältniss von Glauben und Werken bei Jakobus, Tüb. 1880. S. 59, sondern auch *Weiffenbach*, Exeg. theol. Studie, 1871, S. 20 an.

2) E. *Pfeifer* hat in den Studien und Krit. 1850 I., S. 163 ff. den inneren Zusammenhang des Briefes beleuchtet, um jenen als einen stetigen und geordneten aufzuzeigen, wobei er von dem Abschnitt 2, 14 ff. vermöge seines Zusammenhangs mit den Ermahnungen und Warnungen 1, 21, sowie mit 2, 1 ff. nachzuweisen sucht, dass er keine polemische Beziehung auf fremde Lehre habe. Dieser Nachweis scheint nicht ganz gelungen zu sein, sofern auf den Zusammenhang eher ein zu grosses Gewicht gelegt ist, während der Abschnitt für sich selbst laut genug für polemische Beziehung zeugt.

Jakobus verwirft 2, 14 ff. den von manchen blos vorgegebenen Glauben und beweist, dass der ächte, den Christen seligmachende und rechtfertigende Glaube ein thätiger sei, während ein der Werke ermangelnder angeblicher Glaube nur ein todter, nichtiger und werthloser ist. Dass diese Erörterung eine polemische sei, daran kann nicht füglich gezweifelt werden. Eine ganz andere Frage aber ist die, ob Jakobus den paulinischen Grundgedanken sich bewusst entgegensetze.[1]) Diese lässt sich nur beim Eingehen auf den Abschnitt selbst beantworten. Jakobus warnt davor, Parteilichkeit zu üben, den Armen zurückzusetzen gegen den Reichen; das vertrage sich mit dem Glauben an den erhöhten Heiland schlechterdings nicht (2, 1 ff.), sei vielmehr Sünde (Vs. 9); ein erbarmungsloses Gericht ergehe über den, welcher nicht Erbarmen mit der That geübt hat (τῷ μὴ ποιήσαντι ἔλεος Vs 13). Es sind sittliche Schäden, die der Verfasser hier und im Folgenden aufdeckt. Geneigtheit zu einem Glauben und Bekennen ohne entsprechenden Tugendwandel, ohne thätige Nächstenliebe, Sanftmuth und Friedsamkeit (3, 13 ff.), ein Drang zu unberufenem Lehren (3, 1 ff.) u. s. w. Diesen praktischen Verirrungen, nicht Irrtümern in der Lehre, nicht theoretischen Ansichten, tritt Jakobus entgegen. So namentlich 2, 14—26; hier, wie 1, 25 f., warnt er vor seelengefährlichem Selbstbetrug. Er führt aus, dass ein Glaube ohne Werke nichts fruchte und nichts helfe, weder einem solchen Gläubigen selbst noch Anderen (2, 14 τί ὄφελος; μὴ δύναται σῶσαι αὐτόν;); Glaube ohne Werke sei träge, wirkungslos (20 ἀργή), ohne wahres Leben, ohne alle Lebenskraft (17 und 26 νεκρά), gleiche einem entseelten Leibe (ebendaselbst). Letztere Aussage ist nicht ein ganz concinnes Bild[2]); man darf es nicht pressen, denn dass der πίστις, wie dem σῶμα, an sich betrachtet, die Lebenskraft, die Seele fehle, lässt sich mit andern Aussprüchen des Jakobus, z. B. 1, 3. 6.; 5, 15, logisch nicht vereinbaren. Das Wort Vs. 26 kann vielmehr nur sagen wollen,

[1]) Dies behauptet W. *Weiffenbach*, Exeg. theolog. Studie über Jakobus 2, 14—16. 1871, S. 104.

[2]) Gegen *Weiffenbach*, S. 54, s. *Weiss*, N. T. Theol. S. 181.

dass der Glaube, wenn er keine Werke hat, ebenso wie der Leib ohne Geist, todt ist.[1]) Der Satz, welchen Jakobus angesichts der vorhandenen Neigung zu einem Christenglauben ohne Bethätigung in rechtschaffenem Tugendwandel, aufstellt, ist dieser: Glaube ohne Werke ist wirkungslos, ohne Frucht und Nutzen, ebenso wie ein Erbarmen, das nur schöne Worte hat, aber keine That und milde Gabe (Vs. 15. 16.); solcher Glaube kann den Menschen nicht retten und selig machen (σῶσαι Vs. 14). Ein solcher Glaube ist wie der Glaube an das Dasein Gottes, den die Dämonen haben; die aber bei alle dem zittern und schaudern vor dem Gericht, dessen sie gewärtig sind. Ein werkloser Glaube kann auch dem Menschen der ihn hat, keinen Frieden, keine Seelenruhe bringen.

Ja, Glaube ohne Werke kann nicht einmal als wirklich vorhanden erwiesen und aufgezeigt werden; nur aus den Werken, die man sehen kann, lässt sich der Glaube nachweisen (Vs. 17). Dass diese Zwischenrede eine Entgegnung sein soll, beweist der Sprachgebrauch der Formel: ἀλλ' ἐρεῖ τις. Der redend Eingeführte kann aber nicht ein directer Gegner sein; dies wird durch den Inhalt seiner Worte, verglichen mit dem Vs. 14—16 Gesagten, ausgeschlossen. Ob der redend Eingeführte ein „Mittelsmann" sei, der zwischen Jakobus und seinem Gegner vermitteln wolle[2]), bezweifeln wir um deswillen, weil bis dahin selbst von einem Gegner noch keine Rede war (einen solchen redet Jakobus erst Vs. 19 mit σύ, Vs. 20 mit dem derben ἄνθρωπε κενέ an); wie sollte da ein Mittelsmann seine Stelle finden? Dass aber κἀγὼ Jakobus selbst erwiedere, ist „das Allerunmöglichste"[3]). Den schlagendsten Beweis für seinen Satz: Glaube ohne Werke ist wirkungslos, ja leblos, will Jakobus (Vs. 20—25) aus der Schrift führen; und hier erst, da er zum Schriftbeweis schreitet, kommt er, durch das Schriftzeugniss über Abraham veranlasst auf den Begriff der Rechtfertigung zu sprechen und auf den Satz von der Rechtfertigung aus den Werken, nicht aus

---

1) s. *Hofmann*, Brief Jakobi, 1876. S. 84 f.

2) Nach *Weiffenbach's* Vorschlag S. 15 f.

3) s. *Hofmann*, Jakobus, S. 67.

dem Glauben allein: ἐξ ἔργων δικαιοῦται ἄνϑρωπος, καὶ οὐκ ἐκ πίστεως μόνον Vs. 24. Δικαιοῦν bedeutet Vs. 21, 24 f., laut des Zusammenhangs, und in Gemässheit des Sprachgebrauchs von הִצְדִּיק z. B. Exod. 23, 7 und δικαιοῦν bei den LXX: gerechtsprechen vor Gericht, das Gerechtsprechen Gottes, seine Begnadigung eines Sünders, die Erklärung seines Wohlgefallens an einem Menschen.[1]) Das σώζειν Vs. 14 ist ein umfassenderer Begriff, welcher den des δικαιοῦν in sich schliesst; beide setzen einen Zustand drohenden Verderbens voraus, enthalten aber die Versetzung in die Sphäre des Heils. Dass aber δικαιοῦν ein göttliches Urtheil bezeichnet, ergibt sich durch das φίλος ϑεοῦ ἐκλήϑη Vs. 23, welches in passivem Sinn gemeint ist: *quem suâ Deus amicitia dignatur*, Aus der Geschichte Abrahams will Jakobus den Schriftbeweis dafür führen, dass der Glaube ohne Werke erfolglos sei (ἀργή 20). Der Patriarch sei ja erst als er seinen Sohn auf den Altar legte, seinen Gehorsam mit der That bewies, von Gott für gerecht erklärt worden (21); denn da sei das Wort in Erfüllung gegangen, welches viel früher gesagt war: „Abraham glaubte Gott, und das rechnete er ihm zur Gerechtigkeit" (23 vgl. Gen. 15, 6); was zuvor nur Verheissung gewesen, ist nun zur Erfüllung gekommen, Abraham hat den Ehrennamen „Gottesfreund", Liebling Gottes, erhalten. Ebenso ist Rahab, nachdem sie die „Boten", die Kundschafter Israëls gastfreundlich aufgenommen und ihnen zur Flucht aus der Stadt verholfen, ihnen das Leben gerettet hatte, in Folge ihrer That für gerecht erklärt worden, denn zum Dank dafür wurde ihr und der Ihrigen Leben verschont (Josua 6, 23, 25).

Demnach steht fest, dass Jakobus 2, 20—25 die Rechtfertigung, d. h. das göttliche Urtheil, kraft dessen er den sündigen Menschen gerecht spricht, Sünde vergiebt, ihm sein Wohlgefallen zuwendet, nicht auf den Glauben allein, sondern mit auf Werke gründet. Fragen wir weiter, in welchem Verhältniss stehen nach Jakobus Glaube und Werke zu einander,

---

[1]) Vgl den Nachweis *Huther's* zu 2, 21; Wold. *Schmidt's*, Lehrgehalt, 107 ff. Dagegen ist der Versuch *v. Hofmann's*, Jakobus, S. 71 ff. seine Deutung des δικαιοῦν = zur Rechtbeschaffenheit verhelfen, keineswegs überzeugend.

so stossen wir auf mehrere Aussprüche, welche zur Beantwortung dieser Frage dienen. Einmal sagt er von Abraham's Glauben, derselbe habe mit seinen Werken zusammengewirkt (ἡ πίστις συνήργει τοῖς ἔργοις Vs. 22.) Hier ist völlig klar, dass dem Glauben eine Kraft zugeschrieben wird, welche mit dem Thun zusammenwirkt, und für die Werke, damit sie der Rechtfertigung vor Gott dienen können, unerlässlich ist.[1]) Sodann bezeugt Jakobus in demselben Vs. 22[b], der Glaube Abraham's sei aus den Werken vollendet worden ἐτελειώθη, d. h. zu seiner vollen Reife und Kraft gelangt. Damit haben wir ein Doppeltes: der Glaube wirkt mit zur Leistung der Werke, ohne ihn kommt es nicht zur Vollendung einer gottgefälligen That; aber ohne Werke gelangt auch der Glaube nicht zu seiner Vollendung, zu seinem vollen Ausreifen. Das entspricht der Wahrheit 1, 3 f., wonach der Glaube, wenn er geprüft wird, Ausdauer wirket, (κατεργάζεται), diese aber ein vollkommenes Werk haben soll, damit wir selbst ganze Christen werden (τέλειοι etc.) offenbar liegt dem allem der Gedanke zu Grunde, dass der Glaube, mit *Luther* zu reden, „ein lebendig, kräftig, schäftig Ding ist", dass aber die Bewährung des Glaubens im Gehorsam, in der thatkräftigen Liebe Gottes und des Nächsten, zum Wachstum und Ausreifen des Glaubens unerlässlich ist. Beide stehen also nicht neben einander, sondern sind lebendig, organisch mit einander verbunden, so dass Werke aus dem Glauben erwachsen, und ihrerseits eine Rückwirkung auf den Glauben üben, ihn seiner Vollendung erst entgegenführen.[2])

---

[1]) *Weiffenbach* glaubt die Anschauung des Jakobus richtig wiederzugeben, wenn er behauptet πίστις und ἔργα seien nach ihm zwei neben einander wirkende Principien, und zwar ἔργα das höhere Princip, in sich vollkommen und lebendig, πίστις an sich unvollkommen, ungenügend (a. a. O. 57 f.) Allein um den Glauben so herunterzusetzen, muss er in der von ihm vorgeschlagenen neuen Erklärung der Worte 22[a] (S. 35 ff.) die Hauptsache stets zwischen den Zeilen lesen, das „nur behilflich", „der blose Gehilfe", die „schwächere Gehilfin", der Meisterin (ἔργα) nur συνεργοῦσα, u. s. w. (S. 32 ff.). Vgl. *Ritschl*, chr. Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, II, 357 ff.

[2]) Vgl. *Schmidt* 102 ff., welcher nicht behauptet, der Glaube empfange nach Jakobus „durch Werke erst seine Lebenskraft" (s. *Weiss*, N. T. Theol. 181. Anm.); er lehnt dies vielmehr S. 104 ausdrücklich ab. —

Jakobus hält, bei allem sittlichen Ernst für die Gegenwart, den Glaubensblick stet und fest auf die Zukunft gerichtet. Jesus Christus, der zur Herrlichkeit erhöhte Heiland (2, 1), wird wiederkommen, ja seine *παρουσία* steht nahe bevor (5, 8. vgl. 3. 7). Er kommt als Richter (5, 9). Nicht nur den gottlosen Weltmenschen droht das Gericht (5, 1 ff.), sondern auch über die Gläubigen, wenn sie nur Hörer nicht Thäter des Wortes sind (1, 25), wenn sie wissen Gutes zu thun und thun's nicht, (4, 17), wenn ihre Gottesverehrung eine innerlich leere und heuchlerische ist (1, 26) wenn sie vollends sich unberufen zu Lehrern aufwerfen (3, 1), wenn sie nicht barmherzige Liebe üben (2, 13), vielmehr mit Schmähreden und Richten gegenüber dem Nächsten sich vergehen (4, 11 ff.): dann steht gerade ihnen ein desto schärferes Gericht bevor (2, 13 *κρίσις ἀνέλεος*, 4, 12 *ὁ δυνάμενος ἀπολέσαι*). Aber Diejenigen, welche Gott lieben (1, 12; 2, 5 *τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτὸν*), in Demut wandeln und Gott suchen (4, 6 ff.), erbarmende Liebe üben und sich von der Welt unbefleckt erhalten (1, 27), in ihrem Wandel eine Saat des Friedens ausstreuen (3, 18), sind nicht nur jetzt schon reich im Glauben, selig in ihrer That (2, 5; 1, 25), sondern werden an jenem Tage Erben des herrlichen Reiches werden, das Christus verheissen hat, und die Krone des seligen Lebens empfangen (2, 5 vgl. Matth. 5, 3; 1, 12.)

Derselben Richtung, deren vollständigster und reinster Abdruck der Brief Jakobi ist, und welche wir die judenchristliche nennen können, gehört auch das Evangelium des Matthäus an.

Dasselbe ist, wie der Brief des Jakobus, ausschliesslich für Gläubige aus Israël geschrieben. Diese von der Messiaswürde Jesu zu überzeugen, ist der Endzweck. Als Mittel dient hauptsächlich der Nachweis über die Erfüllung der Weissagungen des Alten Bundes an Jesu. Wenn aber auch, laut des Evangeliums Matthäi, Jesus das mosaische Gesetz nicht aufheben, sondern vielmehr erfüllen will (5, 17 f.), und sich nicht gegen das Gesetz, sondern nur gegen pharisäischen Misverstand und Misbrauch desselben ausspricht (5, 21 ff.; 23, 1 ff.), so liegt doch eine über den Gesetzesstandpunkt selbst weit hinausreichende

Denkungsart darin, dass, laut desselben Evangeliums, „des Menschen Sohn,“ d. h. Jesus der Messias, Glauben an seine Person, als den Sohn Gottes fordert (18, 6; 15, 15 ff.), dass er als König und Weltrichter nicht nur einst wiederkommen wird, 19, 28; 24, 30 f.; 25, 31 f.; 26, 64), sondern auch jetzt schon Vollmacht hat Sünden zu vergeben (9, 6 Vs. 28, 18), was allein Gott kann, und insbesondere, dass gerade von dem Verhalten gegen seine Person, von Bekenntniss oder Verleugnung, Nachfolge oder Weichen von ihm, das endliche Heil oder Unheil abhängen wird (10, 32 f.; 19, 29; 25. 34 ff., vgl. 12, 49 f.).... Gleicherweise führt auf eine höhere Ansicht, als die gewöhnlich gesetzliche, der bei Matthäus wiederholt dargelegte Grundsatz Jesu, dass zu der Gerechtigkeit des Reiches Gottes Wiedergeburt die unerlässliche Bedingung sei, z. B. in dem ebenso häufig übersehenen und misverstandenen, als weit reichenden und tief gehenden Ausspruch; 15. 13: *πᾶσα φυτεία, ἣν οὐκ ἐφύτευσεν ὁ πατήρ μου — ἐκριζωθήσεται*, vgl. 18, 3; sodann das Zurückgehen Jesu über die mosaische Gesetzgebung hinaus bis zu der ursprünglichen Schöpferordnung Gottes. Der gleiche Charakter liegt auch darin, dass, wiewohl Jesus „nur zu den verlorenen Schafen vom Hause Israël gesendet ist“ (15, 24), wiewohl er seine Jünger das erste Mal ebenfalls nur unter diese sendet, und denselben das Betreten heidnischer Grenzgebiete, selbst samaritischer Städte verbietet (10, 5 f.), — er doch dem ungläubigen Israël verkündigt, dass das Reich Gottes von ihm genommen und den Heiden gegeben werden solle (21, 43 vgl. 8, 11 f.; 23, 38; 24, 1 f.), wie er denn schliesslich, vor seiner Himmelfahrt, die Apostel ausdrücklich beauftragt, alle Völker zu seinen Jüngern zu machen und zu taufen (28, 19 f.). Bemerkenswerth ist noch, dass bei keinem Evangelisten der Vorrang des Petrus vor den übrigen Aposteln so stark hervortritt, wie bei Matthäus (vgl. *Lutterbeck* a. a. O. II. 165), bei welchem Petrus 1) 4, 18 ff. vor allen übrigen Aposteln berufen wird, 2) 10, 2 „der Erste“ genannt wird, was in den Parallelstellen nicht der Fall ist, 3) 16, 18 f. die wichtige Verheissung empfängt, welche sowohl bei Lukas als bei Marcus

fehlt. Diese Umstände, der so sichtbar hervorgehobene Vorrang des Petrus, in Verbindung mit der unverkennbaren Bestimmung des Buches für Gemeinden aus Israël, und der vorzugsweise dem Alten Bunde und der Einheit des Christentums mit dem Alten Testament zugekehrte Blick des Verfassers, setzen das Evangelium des Matthäus in die Reihe der judenchristlichen Schriften des Kanons, während so manche Stellen über die göttliche Würde der Person Jesu, über die Gründung des neuen Bundes durch seinen Versöhnungstod (26, 26), die Nothwendigkeit der Wiedergeburt zu der Gerechtigkeit im Reiche Gottes, die Andeutungen über die weltumfassende Bestimmung der Kirche Christi — uns abhalten müssen, dem ersten Evangelium einen engen, niedrigen, gesetzlichen Standpunkt zuzuschreiben.

---

## ZWEITER ABSCHNITT.

### *Der Lehrbegriff des Apostels Paulus.*

Der Apostel Paulus ist, wie im Leben des Urchristentums, so in der Lehre, die hervorragendste Kraft. Auf dem Gebiete der Mission, der Gründung von Gemeinden, ihrer Organisation, und des Fortschritts der Gesamtkirche dem Ziel der Weltreligion entgegen, und im Geist evangelischer Freiheit, ist er ein Bahnbrecher gewesen. Er hat noch in ganz anderer Weise, als vor ihm Petrus, eine Hegemonie geführt. Aber nicht minder ist er in der Lehre ein Führer, ein Bahnbrecher geworden: wie hat er die Neuheit des Christentums, Christum als des Gesetzes Ende, das Evangelium als eine Kraft Gottes zur Errettung für alle, die da glauben, für Juden und Heiden, wie hat er die Gerechtigkeit durch den Glauben, ohne des Gesetzes Werk, die Freiheit eines Christenmenschen, so klar erkannt und mit durchdringendem Geiste durchdacht, verfochten und zu siegreicher Anerkennung gebracht! Beides griff in einander, seine Lebensarbeit und sein christliches Denken. Von beidem können wir

sagen, was er selbst als persönliche Erfahrung bekennt: „Christus lebte in ihm“ (Gal. 2, 20); hat er doch nur an den Tag gebracht, was in Jesu Christo, in seinem Lehrwort, in seiner Person und seinem Werk, gegeben war, aber bis dahin mehr nur verhüllt und unerkannt lag.[1]) Dass der Apostel Paulus in Lehre und Leben solches zu leisten vermochte, das verdankte er, wie er offen bekennt, seiner persönlichen Erfahrung, der Führung Gottes und der Offenbarung Jesu Christi (Gal. 1, 1. 12. 16). Nicht allein die Gottesthat in seiner Bekehrung, sondern auch Erlebnisse innerhalb seiner apostolischen Laufbahn, leiteten ihn zu tieferer Einsicht in Gottes Gedanken und Christi Reichssache; aber allerdings hat die Offenbarung Jesu Christi in seiner Bekehrung den Grund gelegt zu demjenigen, was aus Paulus geworden, was er gewirkt und gelehrt hat.

Es entspricht nur dem persönlichen Bekenntniss des Apostels, wenn wir bei Erforschung seiner Lehre von der Thatsache seiner Bekehrung ausgehen. Wollten wir die drei Berichte der Apostelgeschichte über dieses Ereigniss zu Grunde legen (9, 3 ff.; 22, 6 ff.; 26, 12 ff.), so würde uns entgegengehalten werden, dieselben widersprechen sich selbst, und stellen sich angeblich als ungeschichtlich dar[2]). Um uns nicht mit einer kritischen Untersuchung dieser Berichte aufzuhalten, wenden wir uns zu den eigenen Aussagen des Apostels in seinen Briefen, welche ja sonst so oft als unverwerfliche Zeugnisse gegen Erzählungen der Ap. Geschichte verwendet werden. Aber was sehen wir? Man lässt in diesem Stücke des Apostels eigene Aussagen eben so wenig gelten als die Erzählung der Apostelgeschichte. Paulus sei ein sicherer Zeuge nur von demjenigen, was er wahrzunehmen g l a u b t e; eine Christus v i s i o n sei die beglaubigte Thatsache; aber die historische Kritik müsse diese Vision als einen innermenschlichen Akt des e i g e n e n Geistes zu begreifen

1) Vgl. meine Abhandlung: Das A. T. in den Reden Jesu, Stud. u. Krit. 1854. S. 848 ff.

2) Vgl. z. B. *Zeller*, Apostelgeschichte, S. 191 ff. bes. 194 ff. Dagegen hat *Zimmer*, in Hilgenfeld's Zeitschrift 1882, 465 ff. durch eine quellenkritische Untersuchung wahrscheinlich zu machen gesucht, dass Lukas hiefür ältere Quellen benutzt habe.

suchen, als einen entscheidenden Entschluss, der sich in die Form einer äusseren Offenbarung kleidet; dieser Entschluss aber sei gereift in Folge einer Dialektik seines religiösen Denkens.[1]) Es fragt sich vor allem: was ist den Aussagen des Apostels selbst über seine Bekehrung zu entnehmen?

Erstens, dass dieselbe nicht seine That war, sondern in Wahrheit Gottes That. Dies spricht er aus Gal. 1, 15 f.; vorausgeschickt hat er, was sein Sinnen und Trachten vor jenem Zeitpunkt war, nämlich eine pharisäisch zelotische Gesinnung, und ein hitziger Verfolgungseifer gegen die Christengemeinde (Vs. 13 f.). Dann aber bezeugt er: „Er hat Dem, welcher mich von Mutterleibe an ausgesondert (zu heiligem Beruf auserwählt), und durch seine (unverdiente) Gnade berufen hat, wohlgefallen (εὐδόκησεν, aus freiem göttlichem Entschluss, kraft eines Rathschlusses seiner unbedingten Huld), seinen Sohn zu offenbaren in mir, damit ich ihn verkündige unter den Heiden." Damit erklärt Paulus so stark wie möglich, dass seine Bekehrung eine Gottesthat war, auf Gottes Rathschluss und Gnadenwahl, nicht auf seiner Überlegung und Entschliessung beruhte, dass sie ein Akt erbarmender Gnade und unverdienter Huld war.

Zweitens entnehmen wir den paulinischen Aussagen, worin die damalige Einwirkung Gottes auf ihn bestand, nämlich in der Offenbarung Jesu Christi, des Sohnes Gottes. Dies, und nicht die Berufung zum Heidenapostel, war der Inhalt der ἀποκάλυψις, diese Berufung war der Zweck der Offenbarung[2]); letztere selbst aber bestand darin, dass Paulus durch göttliche Erleuchtung seiner Seele von der Gottessohnschaft Jesu, d. h. nicht blos von seiner Messiaswürde, sondern auch von der göttlichen Hoheit Christi überführt wurde. Damit harmonirt vortrefflich, dass die Offenbarung, welche hier als die That

---

[1]) *Baur*, Paulus I, 74 ff.; *Holsten*, zum Ev. des Paulus und des Petrus, S. 65 ff. Otto *Pfleiderer*, der Paulinismus, 1873 S. 3—16. *Schenkel*, das Christusbild der Apostel, 1879. S. 53—56.

[2]) Es ist mindestens misverständlich, wenn *Holsten*, Ev. des Paulus, 1880, I, 142 sagt: der Zwecksatz: ἵνα u. s. w. lege mit dem τὸν υἱὸν αὐτοῦ den Inhalt des Formbegriffs ἀποκαλύψαι auseinander.

Gottes des Vaters erscheint, Vs. 12 als die That Jesu Christi, als seine Selbstoffenbarung bezeichnet wird, denn dass Ἰησοῦ Χριστοῦ nicht Gen. obj. sondern subjecti sein soll, halten wir mit *Meyer*, *Wieseler*, *Holsten*, a. a. O. 140 fest, während wir gegen *Meyer* (Anm. zu 1, 12) beides, die ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χρ. 1, 12 und ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ auf eine und dieselbe Thatsache der Erscheinung vor Damaskus beziehen. Auch Eph. 3, 3 bezeugt Paulus, dass ihm das Geheimniss (der Welterlösung, welche für die Heiden so gut als für Israël bestimmt ist) durch Offenbarung, κατὰ ἀποκάλυψιν, kund gethan worden sei.

Drittens bezeugt der Apostel Paulus, dass bei jenem Ereigniss, welches er Gal. 1. als Offenbarung des Sohnes durch den Vater, und als Selbstoffenbarung Jesu Christi charakterisirt, ihm selbst Christus der Auferstandene sichtbar erschienen sei, I Kor. 15, 8, ὤφθη κἀμοί. Denn dass Paulus hier das Ereigniss seiner Bekehrung im Auge hat, wird dadurch unzweifelhaft, dass er im unmittelbaren Zusammenhange mit der Erscheinung des Auferstandenen sowohl seine Verfolgung der Gemeinde als seine Berufung zum Apostel erwähnt (Vs. 9.), und bekennt: durch Gottes Gnade bin ich was ich bin (Vs. 10).[1]) Mit dieser Aussage verbinden wir die im gleichen Briefe 9, 1 aufgestellte Frage: οὐχὶ Ἰησοῦν τὸν κύριον ἡμῶν ἑώρακα. Paulus denkt hiebei nicht an ein etwaiges Sehen Jesu in seinem irdischen Leben, dafür spricht, dass er ihn ὁ κύριος nennt; er hat den Auferstandenen, den erhöhten Heiland im Auge[2]). Ferner scheint die Erwähnung seiner Apostelwürde in der vorangehenden Frage das Schauen Jesu und die Einsetzung in den Apostolat in innere Verbindung zu setzen.

Wenn man nun mit *Holsten* die Umkehr des Paulus als „die immanente That" seines menschlichen Geistes zu begreifen

1) Dass der Apostel Vs. 8 von derjenigen Erscheinung Christi spricht, welche zu seiner innern Umwandlung führte, erkennen *Heinrici*, I. Korinthier, 1880. S. 480 und *Holsten*, Ev. des Paulus S. 412 ohne Rückhalt an.

2) So auch *Heinrici*, a. a. O. 238. Anm. 2, *Holsten*, a. a. O. 314 Anm. 2, während *Meyer* zwar die Erscheinung bei Damaskus direct darunter versteht, aber (was durch die vorangehende Frage ausgeschlossen ist), spätere visionäre Christuserscheinungen mit einschliesst.

sucht[1]), so widerspricht man dem wiederholten und unzweideutigen Zeugniss des h. Apostels, und straft seine Erklärung Lügen, dass sein Evangelium nicht sei κατ᾽ ἄνθρωπον Gal. 1, 11; man behauptet, dem Apostel zum Trotz, sein Evangelium sei ein Erzeugniss seines eigenen Geistes gewesen. Dazu gehört, einem Manne gegenüber von solchen Erfolgen in dem Apostolat, zu dem er sich nur durch jenes Ereigniss berufen weiss, ein grosser — Muth! Zumal, laut seiner Erklärung Gal. 1, 15 f., auf Paulus das Wort Anwendung findet, welches Jesus zu Petrus sprach Matth. 16, 17: „selig bist du, denn Fleisch und Blut hat dir das nicht geoffenbart, sondern mein Vater im Himmel!"

Das Wesentliche an der Thatsache, deren Wirkung die Bekehrung Pauli war, dient nebenbei gesagt zur Bestätigung der Berichte Ap. Gesch. 9; 22 und 26. Es besteht in Folgendem:

1. Jesus, der Auferstandene und zum Himmel Erhöhte, hat sich dem Paulus wirklich geoffenbart, als der Lebendige und als der Verklärte, in göttlicher Hoheit und Herrlichkeit. Saulus verfolgte die Jünger in dem Wahn, dass Jesus, als Übelthäter gekreuzigt, im Tode geblieben, und nimmermehr der Messias sein könne. Nun aber offenbart sich ihm Jesus, er sieht ihn leibhaftig (ἑώρακα I Kor. 9, 1), und zwar in Hoheit und Herrlichkeit (τὸν κύριον ἡμῶν ebendaselbst), so dass es ihm so gewiss wird, als er selbst lebt: Jesus lebt, obgleich er todt war; er ist auferstanden (I Kor. 15, 4 ἐγήγερται, 8. ὤφθη κἀμοί), er lebt und ist der Gesalbte Gottes, der Messias und Herr. Diese Selbstoffenbarung Jesu war eins mit der Offenbarung, dass Jesus der Sohn Gottes ist, die Gott dem Paulus thatsächlich ertheilte.

2. Diese Erscheinung war unmittelbar verbunden mit der Berufung zum Apostel. Beides ist in allen drei Aussprüchen, Gal. 1, 16; I Kor. 15, 8 und I Kor. 9, 1 unzertrennlich zusammengedacht und genannt, während der Ruf zum Heidenapostel nur in der Galaterstelle, aber hier desto nachdrücklicher als Zweck der Offenbarung betont ist.

---

[1]) Die Christusvision des Paulus, in „Zum Ev. des Paulus u. des Petrus", 1868. 68. S. 65—114.

3. Dass aber die herrliche Selbstoffenbarung des auferstandenen und verklärten Gottessohnes ihm zu Theil ward, während er bis zu diesem Augenblick die Gemeinde Gottes verfolgte, d. h. den Erlöser in seinen Gläubigen masslos (καθ' ὑπερβολὴν Gal. 1, 13) verkannte und anfeindete, darin musste er unverdiente Gnade, erbarmende erlösende Liebe zu dem verblendeten und verirrten Sünder erkennen. Dieses Gefühl ist Gal. 1, 15 in καλέσαι διὰ τῆς χάριτος αὐτοῦ angedeutet, aber weit stärker und ergreifender I Kor. 15, 8—10, mit tiefster Demut und Rührung ausgesprochen, so dass das Bekenntniss die Summa von allem zusammenfasst: „durch Gnade Gottes bin ich was ich bin!"

Diese allmächtige Gottesthat, diese erbarmungsvolle Offenbarung Jesu Christi war so gross und gehaltreich, sie griff so plötzlich und erschütternd, den Boden auf welchen der Pharisäerschüler und Zelot sich gestellt hatte, so von Grund aus umstürzend, in sein innerstes Leben ein, dass die Frucht, die aus dieser Saat erwachsen sollte, viel Zeit brauchte. Wenn auf jene Gottesthat das fromme altfranzösische Sprüchwort passt:

*En peu d'heure*
*Dieu labeure:*

so lässt sich auf die Arbeit des Menschen, die er an die innere Aneignung der Gottesgedanken und an das äussere Ausgestalten des Gottgegebenen rückt, das deutsche Sprüchwort anwenden:

„Gut Ding will Weile haben."

Was Christus mit seiner Offenbarung und Berufung in ihm gewirkt, das ist in der Seele des Paulus nachhaltig geblieben, hat all seinem Denken und Wirken Christi Stempel aufgedrückt, insbesondere seiner apostolischen Verkündigung und Lehre den eigentlichen Gehalt gegeben. Aber nicht mit einem Schlage hat der Apostel in ganzer Reinheit und Fülle diese eigentümliche Auffassung gewonnen, sondern Schritt vor Schritt, auch unter dem Einfluss von Erfahrungen, die er in seinem Beruf machte, ist er mehr und mehr in die Tiefe gestiegen, und hat seinen Lehrbegriff immer reicher und selbständiger ausgebaut. Diesem Gang haben wir nachzugehen.

# I. KAPITEL.

## *Die ursprüngliche Verkündigung des Apostels Paulus.*

Als Quelle für die Verkündigung des Evangeliums durch Paulus im ersten Jahrzehnt seiner apostolischen Arbeit benützen wir theils die paulinischen Reden in der Apostelgeschichte theils die beiden Thessalonicherbriefe.[1])

### A. Nach den Reden in der Apostelgeschichte.

Die Apostelgeschichte deutet die ersten Vorträge nach der Bekehrung, in den Synagogen zu Damaskus, nur summarisch an (9, 20 u. 22), theilt sodann eine kurze Strafrede an den Magier Elymas in Cypern mit (13, 10 ff.), und gibt hierauf zwei Missionsansprachen, eine längere, in der Synagoge des pisidischen Antiochia gehalten (13, 16—41. 46 f.), und eine kürzere an die heidnischen Einwohner zu Lystra (14, 15—17). Nach kurzgefassten Notizen über Reden an die Neubekehrten Kleinasiens (14, 22), über den Missionsbericht in Antiochia (14, 27), über den Vortrag des Paulus und Barnabas auf dem Apostelconvent (15, 12) und über das Gespräch mit dem Kerkermeister zu Philippi (16, 31), folgt die Areopagrede in Athen (17, 22—31. vgl. Vs. 18). Einzig in ihrer Art ist die zu Milet gehaltene Abschiedsrede an die Ältesten der Gemeinde von Ephesus (20, 18—35). Als Gefangener hält Paulus mehrere Reden zu seiner Vertheidigung: in Jerusalem theils vor dem Volk (22, 1—21), theils vor dem

---

[1]) Es ist ein richtiger Gedanke von B. *Weiss*, dass er die Verkündigung des Paulus in der ersten Zeit als eine besondere Entwicklungsstufe seiner christlichen Anschauung behandelt, den paulinischen Lehrbegriff nicht als ein Ganzes aus einem Guss betrachtet, sondern einen Fortschritt der Einsicht bei dem Apostel anerkennt. Wir treten dieser Auffassung bei, beschränken uns aber, beim Schöpfen aus den Reden Pauli in der Ap. Geschichte nicht, wie Weiss, auf die Vorträge vor Heiden, sondern berücksichtigen auch die Reden vor israëlitischen Zuhörern, denn es handelt sich um den ganzen Paulus, der ja derselbe war, ob er den Juden wie ein Jude, oder den Heiden wurde wie ein Heide, vgl. I. Kor. 9, 20.

Synedrium (23, 1—6); in Cosarea vor Felix (24, 10—21 vgl. Vs. 24 f.), endlich vor Festus und Agrippa. Den Schluss bilden die Ansprachen an die Juden zu Rom, 28, 17—20 und 23—29. — Unter diesen Vorträgen sind fünf ausführlicher mitgetheilt: zwei Missionsreden vor Juden (c. 13) und vor Heiden (17); zwei sind Reden zur Verantwortung (c. 22 vor dem jüdischen Volk, c. 26 vor obrigkeitlichen Personen); und eine Rede bilden eine oberhirtliche Ansprache an die Ältesten einer von ihm gestifteten Gemeinde (c. 20). Somit stellen die ausführlicher mitgetheilten paulinischen Reden einen geschlossenen Kreis dar, jede Hauptgattung paulinischer Reden ist wenigstens durch eine Probe repräsentirt. Das zeugt von einer gewissen Planmässigkeit des Geschichtschreibers, ohne dass daraus eine durchgängige „freie Composition" der Reden selbst füglich gefolgert werden darf.

Das Evangelium, welches Paulus laut dieser Zeugnisse verkündigt, ist das Evangelium von Jesu als dem Herrn und Heiland. Nach seiner Bekehrung verkündigt er sofort in den Synagogen zu Damaskus: „dass Jesus der Sohn Gottes ist" (9, 20). *Meyer, Overbeck* und Andere verstehen ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ moralisch = Messias. Allein dass die Namen Gottessohn und Messias im N. T. sich einfach decken, dass der erstere nicht eine einzigartige Zugehörigkeit zu Gott ausspreche, ist unerwiesen und unerweislich (vgl. *Weiss*, N. T. Theol. 4. Aufl. S. 56 ff.). Wie trefflich stimmt aber diese Angabe des Lukas nach Buchstaben und Geist zu dem Selbstzeugniss des Apostels Gal. 1, 16, dass bei seiner Bekehrung Gott τὸν υἱὸν αὐτοῦ ihm geoffenbart habe. Anders ist das Thema gefasst Vs. 22: ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ χριστός. Dies entspricht dem hier gebrauchten συμβιβάζων, welches eine Beweisführung aus der Schrift A. T., einen Nachweis der Congruenz messianischer Verheissung und realer Erfüllung voraussetzt. Auf diesem Wege konnte Paulus nur den Satz begründen, dass Jesus von Nazareth der Messias ist, nicht aber den, dass er Gottes Sohn sei, welchen er durch Bekenntniss seiner innersten Überzeugung, durch Berufung auf die ihm gewordene Erfahrung (ἐκήρυσσεν Vs. 20) darlegte. Von da an ist

stets Jesus, als Erlöser und erhöheter Herr, der Mittelpunkt der Verkündigung Pauli, mag er in der Synagoge des pisidischen Antiochiens das Wort nehmen (13, 23 vgl. 32), oder dem Kerkermeister zu Philippi den Weg zum Heil weisen (16, 31: πίστευσον ἐπὶ τὸν κύριον Ἰησοῦν, καὶ σωθήσῃ etc.). In Thessalonich stellen die Juden, unter Verdrehung zu Hochverrath, als seine Hauptlehre den Grundsatz hin: βασιλέα ἕτερον εἶναι Ἰησοῦν (17, 7). In Athen nennt er zwar Jesum nicht ausdrücklich, doch ist selbstverständlich Jesus gemeint mit dem von Gott verordneten, durch Auferweckung beglaubigten Manne, durch welchen Gott den Weltkreis mit Gerechtigkeit richten wird (17, 31). Die Ephesinischen Ältesten erinnert der Apostel, dass er unter ihnen stets gepredigt habe πίστιν εἰς τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν χριστὸν 20, 21. Vor dem Volk in Jerusalem, so wie vor Festus und Agrippa bekennt er sich unverholen zu Jesu als dem Herrn (22, 18; 26, 15 ff.). Endlich bei der Verhandlung mit den Juden in Rom gibt er Zeugniss von dem Reiche Gottes, und sucht sie auf Grund des Gesetzes und der Propheten in Betreff Jesu zu überzeugen (28, 23).

Jesus ist David's Nachkomme; darauf legt Paulus vor den Juden einen Nachdruck, gemäss der Verheissung (13, 22 f.); in demselben Vortrag erklärt er aber Jesum auch für Gottes Sohn (Vs. 33, vgl. 9, 20), in welchem die Verheissung Ps. 2, 7 ff, von dem theokratischen Herrscher, den Gott zu seinem Sohn gemacht hat, zur Erfüllung gekommen ist. Zur Begründung des Bekenntnisses, dass Jesus der Messias ist, der Sohn Gottes, beruft sich der Apostel auf die Thatsache seiner Auferstehung. Vor den Athenern spricht er aus, Gott habe Allen den Glauben an ihn nahe gelegt, möglich gemacht (πίστιν παρασχὼν 17, 31), also ihn beglaubigt, durch seine Auferweckung von den Todten. Aber auch in der Synagoge stützt er sich 13, 30 f. auf die Auferstehung Jesu, welche von den galiläischen Jüngern, als Augenzeugen seiner Erscheinungen beglaubigt sei. Hand in Hand mit diesem göttlichen Thatbeweis beruft sich Paulus auf die Erfüllung der Weissagungen alten Bundes. Diese Beweis-

führung zeigt die pisidische Rede (Kap. 13)[1]), in weleher erstens dir Davidische Abstammung (Vs. 23), zweitens der Kreuzestod Jesu (27—29), drittens seine Auferstehung (Vs. 30 f. 34) als Erfüllung der Gottesverheissung nachgewiesen wird. Das entspricht allerdings der urchristlichen Verkündigung, wie denn Paulus selbst I Kor. 15, 3 f. als Thatsachen der Heilsgeschichte, welche er in Gemeinschaft mit den übrigen Aposteln verkündige, den Erlösungstod Jesu, seine Bestattung, die Auferstehung am dritten Tage, mit den Erscheinungen des Auferstandenen, hervorhebt.

Nächst der Auferstehung erscheint in diesen Reden als Hauptthatsache der Kreuzestod Jesu, und zwar nicht nur als vollkommen unverschuldet (13, 28: *μηδεμίαν αἰτίαν θανάτου εὑρόντες*), sondern auch als von den Propheten geweissagt (Vs. 27. 29), ja als Grund des Anrechtes Christi an die Seelen (20, 28 *ἡ ἐκκλησία τοῦ κυρίου, ἣν περιεποιήσατο διὰ τοῦ αἵματος τοῦ ἰδίου*). Das im Kreuzestode vergossene Blut Jesu wodurch die Seelen, die ohne sein Leiden und Sterben nicht die seinen wären, sein eigen, sein Eigentumsvolk geworden sind, das Opferblut Christi hat erlösende Kraft; dasselbe hat den Grund gelegt zu der Gemeinde des Herrn. Dieser tiefgehende Gedanke

---

1) In dem geschichtlichen Theil dieser Rede sieht *Weiss*, N. T. Theol. S. 199 Anm. eine Nachbildung der Rede des Stephanus und der petrinischen Reden des ersten Theils der Ap. Geschichte (vgl. *Baur*, Paulus 101 ff. 2. Aufl. I, 115 ff. *Zeller*, Ap. Gesch. 301), dagegen *Schrader*, Paulus, V, 540, eine geistlose Aufzählung jüdischer Geschichten. Die Thatsachen aus der Geschichte Israëls, welche Paulus hier bespricht, dienen jedoch einem anderen Grundgedanken, als in der Rede des Stephanus; nämlich Paulus stellt 13, 17—22 die freie Gnade Gottes und seine unverdiente Erwählung in's Licht, wodurch Israël zum Volk Gottes geworden sei, David zum Knechte Gottes und Israël's König (*ἐξελέξατο* Vs. 17. *ἤγειρεν τὸν Δαουεὶδ — εἰς βασιλέα*); den Contrast bildet hiezu die Verstossung der Widerstrebenden (Vs. 22 *μεταστήσαι τὸν Σαοὺλ*). Bei Stephanus aber ist der durchgehende Gedanke die unbedingte Herrlichkeit Gottes in Betreff seiner Offenbarung. *Weiss* selbst räumt ein, dass in der pisidischen Rede manches Eigentümliche sich finde (Vs. 29. 31. 33 f.). Was von Jesu gesagt wird, ist insofern eigentümlich, als alles mit David in Verbindung gebracht ist: bis auf David herab geht der Überblick der Geschichte des alten Bundes; Jesus ist Nachkomme David's; König David ist das verheissungsvolle Vorbild, dessen Erfüllung in Christo erschienen ist.

ist in der einzigen Rede ausgesprochen, welche an gläubige Christen, ja an Älteste und Hirten einer Gemeinde gerichtet ist, um diese ihre seelsorgerische Pflicht einzuschärfen.

Jesus von Nazareth, Davids Nachkomme, und Gottes Sohn, der erschienene Messias, ist vom Tod auferstanden und führt ein für immer unverwesliches Leben (13, 34). Er ist es, dem wir das Heil, die Rettung der Seele verdanken. Er ist σωτὴρ, allerdings zunächst nur für Israël (13, 23); die Verkündigung von Jesu ist ὁ λόγος τῆς σωτηρίας (13, 26). Σωθήσῃ σὺ καὶ ὁ οἶκός σου verheisst Paulus dem Gefangenwärter (10, 31), unter der Bedingung des Glaubens an Jesum Christum. Das Evangelium ist τὸ εὐαγγέλιον τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ (20, 24), ὁ λόγος τῆς χάριτος αὐτοῦ (Vs. 32). Die Gnade Gottes, welche durch Jesum Christum vermittelt ist, besteht vor allem in Vergebung der Sünden (13, 38): διὰ τούτου ὑμῖν ἄφεσις ἁμαρτιῶν καταγγέλλεται· ἀπὸ πάντων, ὧν οὐκ ἠδυνήθητε ἐν τῷ νόμῳ Μωϋσέως δικαιωθῆναι, ἐν τούτῳ πᾶς ὁ πιστεύων δικαιοῦται. Diese Erklärung besagt wörtlich, dass von allem (d. h. aller Schuld und Strafe), wovon ihr im Gesetz Mosis nicht gerechtfertigt (losgesprochen) werden konntet, jeder Gläubige gerechtfertigt wird. Was will das heissen? Ist der Sinn (*Schwegler*, Nachapost. Zeit II, 96 f.) nur der, dass man durch Christum Vergebung auch für diejenigen Sünden erlangen könne, für welche es im Gesetz keine Rechtfertigung gegeben habe; womit allerdings die Glaubensgerechtigkeit nicht an die Stelle der Gesetzesgerechtigkeit gesetzt, sondern nur als Ergänzung derselben, als die vollständigere, einen relativen Vorzug vor ihr hätte? — Dabei liest man alles als einen Satz zusammen; allein falls auch nicht das καὶ vor ἀπὸ (Vs. 39) mit *Lachmann* und *Tischendorf* als unächt auszuscheiden wäre, so ergibt sich doch aus dem πάντων, an dessen Stelle, bei engem Zusammenhang, πασῶν stehen müsste, dass mit Vs. 39 wirklich ein neuer Satz beginnt, und dass am Schluss von Vs. 38 nicht blos ein Komma, sondern ein Kolon zu setzen ist. Somit ist καὶ (seine Berechtigung angenommen) nicht = „auch", sondern in der Bedeutung von „und zwar" zu nehmen. Die Stelle ist daher so zu fassen, dass zwei Sätze darin liegen: erstens,

negativ: Es hat im Gesetz keine wirkliche Vergebung der Sünden und Rechtfertigung gegeben; zweitens, positiv: Für alle Sünden ist Vergebung und Rechtfertigung verkündigt und den Gläubigen angeboten durch Christum. Darin ist indirect das Urtheil über das mosaische Gesetz ausgesprochen, dass durch dasselbe keine Rechtfertigung möglich sei, zugleich aber die Verkündigung, dass durch Jesum Sündenvergebung zu erlangen ist. Somit ist ein absoluter, ein wesentlicher Unterschied zwischen Gesetz und Evangelium hervorgehoben. Merkwürdig ist nebenbei die Wiederholung des specifisch paulinischen Begriffs δικαιωθῆναι nach ἄφεσις ἁμαρτιῶν. Letzteres ist ein negativer Begriff; das δικαιωθῆναι aber schliesst neben dem negativen (ἀπὸ πάντων) zugleich ein positives in sich. Je weniger das Gesetz, seinem Wesen nach, im Stande war, zur Vergebung und Rechtfertigung zu verhelfen (οὐκ ἠδυνήθητε) desto entschiedener wird Christus als der alleinige Vermittler der Rechtfertigung, und zwar für jeden Gläubigen (πᾶς ὁ πιστεύων), ins Licht gestellt.[1])

Das Mittel, um des Heils in Christo theilhaftig zu werden, ist Sinnesänderung (26, 20: μετανοεῖν καὶ ἐπιστρέφειν ἐπὶ τὸν θεόν, ἄξια τῆς μετανοίας ἔργα πράσσοντας vgl. 17, 30; 13, 24; 14, 15) und Glauben (20, 21: διαμαρτυρόμενος Ἰουδαίοις τε καὶ Ἕλλησι τὴν εἰς τὸν θεὸν μετάνοιαν, καὶ πίστιν τὴν εἰς τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν. 16, 31: πίστευσον ἐπὶ τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, καὶ σωθήσῃ. 13, 39: πᾶς ὁ πιστεύων δικαιοῦται· vgl. 17, 31; 26, 17). Das Gegentheil der gläubigen Aneignung ist ἀπωθεῖσθαι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ οὐκ ἄξιον κρίνειν ἑαυτὸν τῆς αἰωνίου ζωῆς 13, 46. Gott allein ist es, der, wie das ganze

[1]) Somit ist es ganz aus der Luft gegriffen, wenn *Schwegler* a. a. O. sagt, die Stelle (Vs. 38 f.) spreche sich über Rechtfertigung durch Glauben in entschieden unpaulinischem Sinne aus. Vorsichtiger verfährt *Zeller*, welcher, Apostelgesch. 299, nur die Möglichkeit behauptet, die Worte so zu fassen: Vergebung für den Theil der Sünden, wofür das Gesetz keine gewährte. Allein zu einer derartigen Theilung der Sünden gibt der Zusammenhang so wenig einen Anhalt, dass dieselbe vielmehr durch den voranstehenden Satz: διὰ τούτου ὑμῖν ἄφεσις ἁμαρτιῶν καταγγέλλεται ausgeschlossen wird. Die richtige Auslegung vertheidigt, besonders gegen *Overbeck*, *Wendt*, in *Meyer's* Comm. 5. Aufl., 1880, S. 295 f.

Evangelium in seinem Rathschluss gegründet ist (20, 27); so auch erbauen kann (ἐποικοδομῆσαι 20, 32) und das Erbe geben (δοῦναι κληρονομίαν). Die Gläubigen, aus Juden und Heiden gesammelt, 20, 21; 26, 23, vgl. 28, 28, bilden eine Heerde, eine zusammengehörige Gemeinschaft (ἐκκλησία τοῦ θεοῦ), in welcher der heilige Geist Vorsteher setzt, um die Gemeinde zu weiden (20, 28).

Merkwürdig sind die Erklärungen Ap. Gesch. 14 und 17 über das Heidentum. Sie bestehen in folgenden Sätzen: Erstens, der lebendige Gott, der die Welt geschaffen hat und erhält (14, 15; 17, 24. 28), der die Menschen nach seinem Willen auf dem Erdboden vertheilt hat (17, 26), hat sich allen, auch den Heiden, geoffenbart und bezeugt durch fruchtbare Zeiten (14, 17) und durch ein natürliches Gottesgefühl (17, 23. 27 f.). Zweitens: er will von den Menschen recht verehrt sein; er will nicht, dass Menschen, die göttlichen Geschlechtes sind, die Gottheit den von ihnen selbst gemachten Bildern ähnlich denken (17, 27. 29 vgl. 22). Drittens, Gott hat bisher die Zeiten der Unwissenheit hingehen lassen (14, 16; 17, 30). Viertens, jetzt aber fordert er von allen Menschen Umkehr von dem nichtigen Götzendienst und Bekehrung zu ihm, dem lebendigen Gott (14, 15; 17, 30).

Die beiden Reden, aus denen wir hier schöpfen, die summarisch angegebene lykaonische 14, 15 ff., und die etwas ausführlicher mitgetheilte athenische, zeichnen sich dadurch aus, dass sie eigentümlich paulinische Gedanken enthalten, namentlich von Christo, als dem Wendepunkt der Weltgeschichte; mit andern Worten, sie enthalten eine Anschauung der Menschheitsgeschichte, wie sie durch die Erscheinung Christi in vorchristliche Zeit und christliche Offenbarungszeit zerfällt. Die athenische Rede insbesondere, mit ihrer Anknüpfung an eine Inschrift, die der Apostel dort gelesen hat, und die er so zu sagen als Text seinem Vortrag zu Grunde legt, ist mit solcher Weisheit angelegt, dass die Männer der Missionsarbeit sie heute noch als unschätzbares Vorbild eines Missionsvortrages betrachten. Die

Missionsreden des Apostel Paulus nennt *Stanley*, *Sermons and Essays*, S. 168, *invaluable models of missionary preaching*.

Achten wir genau auf die Gedanken und die Stimmung, welche zu Grunde liegen, so entdecken wir, dass der Blick des Apostels überwiegend auf das Jenseits gerichtet ist, auf das Reich Gottes, welches erscheinen wird, und auf das Weltgericht, welches herannaht; der Tag des Gerichts ist bereits anberaumt, der Richter bezeichnet und beglaubigt (17, 31). Wenn Paulus und Barnabas die Neubekehrten vermahnen, und ihnen zu Gemüte führen, „dass wir durch viele Bedrängnisse hindurch in das Reich Gottes eingehen müssen“ (14, 22): so ist die *βασιλεία τοῦ θεοῦ* als eine solche gedacht, welche jenseits aller θλίψεις liegt, ein Reich der Seligkeit und Herrlichkeit, auf das alle Christenhoffnung sich concentrirt. Selbst die missverstandene Erwähnung Christi als *ἕτερος βασιλεύς* von Seiten der feindseligen Juden in Thessalonich (16, 7) setzt voraus, dass die Missionare viel vom Reich Gottes zu sprechen pflegten. Dazu gehört die Aussicht auf das Gericht, mit welcher die athenische Rede schliesst (17, 31), und welche die Gemüter zur Bekehrung führen soll. So kurz diese Andeutungen sind, so lassen sie doch erkennen, dass die Missionsverkündigung des Apostels durchaus einen eschatologischen Hintergrund hat. Dieser tritt noch weit klarer ins Licht, wenn wir den eigenen Erklärungen des h. Paulus in seinen eigenen Briefen lauschen.

## B. Die ursprüngliche Verkündigung des Apostels Paulus nach den Thessalonicherbriefen.

Wir schöpfen aus dieser Quelle ohne alles Bedenken, in der Überzeugung, dass beide Briefe an die Thessalonicher ächte Erzeugnisse des Apostels Paulus und die ältesten seiner Briefe sind, die auf uns gekommen.[1])

Es klingt etwas wie ein Ton der ersten Liebe aus diesen

[1]) Der erste Brief ist von jeher und bis zum Jahr 1845 als ächtes Werk des Apostels allgemein anerkannt worden. D. *Baur* war der erste, der beide dem Apostel absprach (Paulus, 1845, S. 480 ff.; 2. Aufl. II, 94 ff. 341 ff.).

Briefen, die der Apostel an eine der ersten Gemeinden richtet, welche er auf europäischem Boden gestiftet hat. So voll Dankes und heiliger Freude ist sein Herz für ihren Christenstand (I Thess. 1, 2; 2, 13; II Thess. 1, 3 f.; 2, 13) so festes Zutrauen schenkt er ihnen (II Thess. 3, 4 f.). Aber aus demselben väterlich seelsorgerlichen Herzen gehen auch alle Vermahnungen und Warnungen, alle Belehrungen dieser Briefe hervor, welche uns zugleich eine Vorstellung von dem Stande christlicher Einsicht ermöglichen, die dem Apostel damals innewohnte.

Der Christenstand der Thessalonicher liegt in ihrem Glauben, ihrer Liebe und Hoffnung (I Brief 1, 3). Dass in dieser Trilogie der Glaube das Fundament ist, erhellt aus der Benennung aller Christen als *οἱ πιστεύοντες* (I, 1, 7; 2, 10. 13, oder *οἱ πιστεύσαντες* I, 1, 10; II, 1, 10), der Nichtchristen aber als *μὴ πιστεύσαντες τῇ ἀληθείᾳ* II, 2, 12. Der Glaube ist das Lebenselement der Christen, eben deshalb auch ihr Kennzeichen (I, 3, 2. 5 f.; II, 1, 3); ein innerer Fortschritt erfolgt immer nur, wenn das Glaubensleben erstarkt, seine Mängel ergänzt

Er blieb darin isolirt; niemand, selbst von seiner eigenen Schule, ausgenommen den Holländer *van der Vies* (nicht *van Vries*, wie *Hilgenfeld*, Einl. N. T. S. 239 schreibt): *De beide brieven aan de Thess.*, Leiden 1865, ist ihm darin beigetreten; wohl aber hat die Ächtheit zahlreiche Vertheidiger gefunden, unter denen selbst W. *Grimm*, R. A. *Lipsius* (Stud. und Krit. 1850, 753 ff.; 1854, 905 ff.) und *Hilgenfeld*, Einl. N. T. 1875 S. 239 ff., genannt werden können. Neuestens hat Herm. *v. Soden*, in einer Abh. der Stud. u. Krit. 1885, S. 263—310, den paulinischen Ursprung des ersten Thessalierbriefs nach allen Seiten hin gründlich gerechtfertigt. — Anders steht es mit dem zweiten Briefe. Zuerst bezweifelte 1801 J. E. C. *Schmidt*, Bibliothek f. Kritik u. Exeg. u. s. w. II, 380 ff., nur die Ächtheit von 2, 1—12; dann aber 1804, Einl. ins N. T., die des ganzen Briefs. Ihm folgten z. B. *Kern*, Tüb. Zeitschr. 1839, 2, 145 ff.; *Baur*, Paulus (s. vorhin); *Hilgenfeld*, Einl. 642 ff.; *van Manen*, *Onderzoek naar de echtheid van Paulus tweeden brief aan de Thessalonicensen*, Utrecht 1865. Die Vertheidigung übernahmen *Reiche*, Progr. 1829; *Pelt*, Mitarbeiten, 1841, 2, 74 ff.; *Grimm* s. vorhin; *Reuss*, Gesch. der h. Schriften N. T., 5. Aufl., 1874, S. 72 ff.; *Bleek-Mangold*, Einl., 3. Aufl., 1875, S. 451 ff. Die eingehendste und gründlichste Untersuchung, deren Ergebniss gleichfalls die Anerkennung der Ächtheit ist, hat T. Fr. *Westrik* angestellt in seiner Schrift: *De echtheid van den tweeden brief aan de Thess. op nieuw onderzocht*, Utrecht 1879. Die beste Verantwortung der Ächtheit liegt, wie wir mit *Riggenbach* (Einl. zu I Thess. in *Lange*'s Bibelwerk § 3) sagen, im völligen Verständniss der Briefe.

werden (*καταρτίσαι τὰ ὑστερήματα τῆς πίστεως ὑμῶν* I, 3, 10). Aber was ist der Glaube an sich? Er entsteht durch Zustimmung zu dem verkündigten Wort der Wahrheit (*ἐδέξασθε — λόγον θεοῦ* I, 2, 13; 2, 6, *πίστις ἀληθείας* II, 2, 13), er ist aber nicht blos verstandesmässige Zustimmung, sondern auch Willensentscheidung für den lebendigen Gott und sein Heil (*ἐπεστρέψατε πρὸς τὸν θεὸν ἀπὸ τῶν εἰδώλων* I, 1, 9 vgl. *δουλεύειν θεῷ ζῶντι καὶ ἀληθινῷ* und Vs. 8 *πίστις πρὸς τὸν θεόν*). Der Glaube ist Gehorsam gegen das Evangelium II, 1, 8. Deshalb spricht der Apostel von einem „Werk des Glaubens" I, 1, 3; II, 1, 10, als einem fortdauernden Handeln, welches Beständigkeit und Treue in sich schliesst I, 3, 7; II, 1, 4. Jedoch erwächst der Glaube nicht lediglich aus menschlicher Erwägung und Entschliessung, sondern aus einer machtvollen Wirkung Gottes in den Seelen (*θεὸς — ἐνεργεῖται ἐν ὑμῖν τοῖς πιστεύουσιν* I, 2, 13 vgl. II, 1, 11 *πληρώσῃ — ἔργον πίστεως ἐν δυνάμει* und I, 1, 5 *ἐν δυνάμει καὶ ἐν πνεύματι ἁγίῳ*).

Das Glaubensleben lenkt unseren Blick zurück auf Gottes Thaten, seine Liebeserweisung und Offenbarung in Jesu Christo. Der eine Gott, der wahrhaftige und lebendige Gott (I, 1, 9) hat sich geoffenbart in seinem Sohne Jesu Christo, unserem Herrn (*ὁ κύριος ἡμῶν*, vom Briefgruss I, 1, 1 an oft und viel wiederholt, weil der Gedanke seiner Herrschaft, seines Reiches, des Apostels Seele erfüllt). Jesus ist zu unserem Besten gestorben (*ὑπὲρ ἡμῶν* I, 4, 14; 5, 10); zwar die Juden haben ihn getödtet (I, 2, 15), aber der Vater hat ihn auferweckt von den Todten (I, 1, 10; 4, 14); jetzt ist er im Himmel, von wo aus wir seiner warten (ebendas. *ἀναμένειν τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐκ τῶν οὐρανῶν*). Das alles hat Gott gethan, um durch Jesum uns zu retten von dem verdienten Zorngericht, welches der Sünderwelt bevorsteht (*ὀργή — σωτηρία* direct einander gegenübergestellt I, 5, 9 vgl. 1, 10; *ἡ ὀργὴ ἡ ἐρχομένη*· 2, 16 *ἔφθακεν ἐπ' αὐτοὺς ἡ ὀργή*· 5, 3 *αἰφνίδιος ὄλεθρος* vgl. II, 1, 5 *δικαία κρίσις*· Vs. 9 *δίκη ὀλέθριος*· 2, 12 *ἵνα κριθῶσιν — οἱ μὴ πιστεύσαντες*). Die Versetzung in den Glaubensstand, die Rettung vor dem zukünftigen Gericht ist der Erwählung Gottes von uranfang an zu ver-

danken (*ἐκλογή* I, 1, 4; II, 2, 13 *εἵλατο ὑμᾶς ἀπ' ἀρχῆς*, nach der durch überwiegende Zeugen, worunter auch *Sin.*, unterstützten Lesart, während *ἀπαρχήν*, was *Weiss* S. 211 vorzieht, eher eine nähere Bestimmung im Gen. zu erfordern scheint). Die Seelen, die er erwählt hat, die beruft er auch zu seinem seligen Reich und zur künftigen Herrlichkeit (I, 2, 12; II, 1, 11, *κλῆσις*, vgl. I, 5, 24); so hat Gott die Leser dieser Briefe berufen (*ἐκάλεσεν* II, 2, 14), als ihnen die Verkündigung von Christo zu Theil wurde; meist aber wird die Berufung als eine gegenwärtige und fortdauernde Gottesthat erwähnt (*ὁ καλῶν ὑμᾶς*). Die Botschaft von Christo (*εὐαγγέλιον τοῦ χριστοῦ* I, 3, 2; II, 1, 8; *εὐαγγ. τοῦ θεοῦ* 2, 2. 8; *τὸ εὐαγγ. ἡμῶν* I, 1, 5; II, 2, 14) ist eine frohe Botschaft, weil sie von der Liebe Gottes zeugt (*ἠγαπημένοι τοῦ θεοῦ* I, 1, 4; vgl. II, 2, 16 *ἠγαπημένοι ὑπὸ κυρίου*). Daher ist Freude die Grundstimmung des Christen. Schon die Aufnahme des Wortes war, trotz aller Bedrängniss, verbunden mit einer Freude, durch den h. Geist geschenkt (I, 1, 6). Aber allezeit sollen sie sich freuen (I, 5, 16. 18). Der Apostel selbst ist erfüllt von heiliger Freude und Dankbarkeit über den Glaubensstand der Thessalonicher (I, 2, 13. 19 f.; 3, 9). Denn das ist die unverdiente Gnade Gottes und unseres Herrn Jesu Christi (II, 1, 12; 2, 16); Menschenwort hätte nicht zu Stande gebracht, was aus ihnen geworden ist; nur Gottes Wort und Gottes Kraft hat das ausgerichtet (I, 2, 13 *λόγος θεοῦ, ὃς καὶ ἐνεργεῖται ἐν ὑμῖν* vgl. 1, 5: *οὐκ ἐν λόγῳ μόνον ἀλλὰ καὶ ἐν δυνάμει καὶ ἐν πνεύματι ἁγίῳ·* vgl. *θεοδίδακτοι* 4. 9) und sein h. Geist, den er in die Herzen senkt (*διδόντα* I, 4, 8), wirkt fortwährend zu diesem Zwecke.

Der gottgewirkte Glaube muss sich in der Liebe zu Gott, in thätiger Bruderliebe und in heiligem Wandel bethätigen. Heiligung ist der Wille Gottes; darauf waren von Anfang an die Vermahnungen der Apostel gerichtet (I, 3, 2 ff. 13; 4, 11 ff.; II, 3, 10); darauf arbeitet er in beiden Briefen hin (I, 4, 1 ff.; 5, 4 ff. 12 ff.; II, 3, 5—15). Insbesondere schärft er strenges Meiden heidnischer Unsitte, Unmässigkeit und Unzucht ein (*πορνεία* I, 4, 3; 5, 6 ff.), dagegen ermahnt er zu voller Uneigennützig-

keit und Ehrlichkeit (Vs. 6), ferner zu geordneter redlicher Arbeit und ehrenhaftem Wandel (I, 4, 11 f.; II, 3, 10—12). Mit besonderem Wohlgefallen rühmt Paulus an der Gemeinde ihre Arbeit in der Liebe; sie seien ja von Gott gelehret, Liebe unter einander zu üben, und erzeigen bereits allen Gläubigen in Macedonien Bruderliebe (I, 1, 3; 4, 9 f.; II, 1, 3). Dessen ungeachtet bemüht sich der Apostel, dass ihre Bruderliebe immer noch wachse und vollkommen werde (I, 4, 10 περισσεύειν μᾶλλον); insbesondere legt er ihnen an das Herz, dass sie brüderliche Vermahnung und Zucht unter einander üben, und gegen Solche, die sich auf sittliche Abwege verirrt haben, nicht wie gegen Feinde abstossend verfahren, sondern ihnen als Brüdern in das Gewissen reden mögen (I, 5, 14 ff.; II, 3, 14 f.).

Das Dritte, was nächst dem Werk des Glaubens und der Arbeit in der Liebe den Christenstand als einen rechtschaffenen erkennbar macht, ist I, 1, 3 „die Ausdauer in dem Hoffen auf unsern Herrn Jesum Christum", d. h. das beharrliche Hoffen auf seine Offenbarung als erhöheter Herr und Richter aller Welt. Charakteristisch ist für die Thessalonicherbriefe, d. h. für die Lehre und Verkündigung des Paulus in den Anfängen seiner apostolischen Arbeit, das mächtige und massgebende Hervortreten der Hoffnung auf die Wiederkunft Christi und auf die Vollendung seines Reiches. Das ganze christliche Bewusstsein auf dieser Stufe ist eschatologisch gerichtet. Nächst dem monotheistischen Zuge der Bekehrung zu Gott, der Abwendung von den falschen Göttern, um dem lebendigen Gott zu dienen, wird die specifisch christliche Gesinnung im Christenherzen I, 1, 10 vgl. Vs. 9 darein gesetzt, „zu erwarten den Sohn Gottes vom Himmel her, welchen er auferwecket hat von den Todten, Jesum Christum, der uns rettet (ῥυόμενον) von dem kommenden Zorn". Darnach steht die Erlösung, welche Christus vollbracht hat und uns zueignet, ihrem Kern nach in der erst künftig zu verwirklichenden Befreiung von dem heranrückenden Zorngericht über die Sünderwelt. Nach I, 2, 12 hat schon die Berufung von Seiten Gottes, welche nicht eine bereits abgeschlossene, sondern eine fortdauernde ist (ϑεοῦ τοῦ καλοῦντος

ὑμᾶς), ihr Ziel in der *βασιλεία καὶ δόξα αὐτοῦ*, d. h. in der künftigen Theilnahme an Gottes herrlichem seligem Reich und an der Gottesherrlichkeit, welche er seinen Auserwählten mitzugeniessen geben wird (*βασιλεία* und *δόξα* nicht *ἐνδιαδυοῖν*, sondern zwei unterschiedene aber verwandte Begriffe. *Lünemann* in *Meyer*'s Comm., 2. Aufl., S. 58). Laut 5, 8 f. hat die Christenhoffnung eben das zukünftige Heil, dessen Zueignung und persönliche Erwerbung zum Ziel; vgl. II, 1, 5. Demgemäss streben die Fürbitten und Segenswünsche des Apostels nebst seinen gegenwärtigen Bemühungen zur Befestigung der Gläubigen eben dahin, dass die Herzen „tadellos vor Gottes Augen in Heiligkeit erfunden werden mögen, wenn unser Herr Jesus erscheinen wird mit allen seinen Heiligen" (*ἐν τῇ παρουσίᾳ* — Ἰησοῦ etc. I, 3, 13; die *ἅγιοι* sind hier doch wohl die Engel). Vgl. den ganz ähnlichen Segenswunsch 5, 23, dessen Zielpunkt gleichfalls die vollständige sittliche Tadellosigkeit der Gläubigen, nach Geist, Seele und Leib, bei der Wiederkunft Jesu Christi ist.[1]) Die Freude, die der Apostel nebst seinen Mitarbeitern jetzt schon empfindet über den Christenstand der Gemeinde zu Thessalonich, der Ruhmeskranz, mit dem er sich im Geiste bereits geschmückt sieht, beruht auf der Hoffnung, dass dieselbe vor dem Heiland bei seiner Wiederkunft mit Ehren dastehen wird; darum sind die von ihnen gewonnenen Gläubigen schon jetzt ihre eigene Freude und Ehre (I, 2, 19 f.).

Wann wird die *παρουσία* eintreten? Das ist eine Frage, mit der sich unsere Briefe mehr als einmal beschäftigen, besonders aber der zweite. Schon im ersten sagt der Apostel 5, 1 ff., dass die Brüder in Thessalonich besonderer Auskunft über die Zeiträume und Zeitpunkte (*χρόνων* — *καιρῶν*) nicht bedürfen; wissen sie doch genau, dass der Tag des Herrn (*ἡμέρα*

1) Dass in der hier genannten Dreiheit des Menschenwesens, obgleich populär ausgedrückt, eine trichotomische Eintheilung liege, bestreitet *Weiss* S. 214, Anm. gegen *Usteri* 415 f. und Andere ohne genügenden Grund. Das Eine räumen wir ein, dass unsere Stelle nicht die ausgebildete paulinische Anthropologie darstellt, sondern die anthropologischen Gedanken des Anfangsstadiums Pauli.

κυρίου Vs. 2), wie ein Dieb in der Nacht unvermuthet einbricht. Ihr aber seid Kinder des Lichts, darum wachet, seid nüchtern und in Glaube und Hoffnung allezeit bereit (4—11). Merkwürdig, dass gerade bei diesem Gedanken, der ein durchherrschender und massgebender im ersten Briefe ist, der Anschluss an ein Lehrwort Jesu, ja an ein Bild, das er gebraucht hat (vgl. Matth. 24, 43 ff.; Luk. 12, 39 nebst Vs. 35 ff. und Apokal. 3, 3; 16, 15) so unverkennbar wird. Und zwar das Bild samt seiner Verwendung. Denn in der Matthäusstelle ist beim Einbruch eines Diebes offenbar an den im ungöttlichen Sinn wandelnden Weltmenschen gedacht; dem treuen Knecht kommt des Menschen Sohn nicht wie ein Feind, der ihn beraubt: darum die Mahnung an die Jünger: wachet, lasset eure Lenden umgürtet sein und eure Lichter brennen (Luk. 12, 35 f.). Dieselbe Verwerthung des Bildes finden wir in beiden apokalyptischen Worten. Und ganz das gleiche Verhältniss beobachten wir I Thess. 5, wie aus Vs. 4 am klarsten hervorgeht. Die sittliche Verwerthung des Gedankens: der Tag des Herrn kommt unversehens, zielt hier wie dort auf die innere Bereitschaft in nüchternem Wesen und steter Wachsamkeit.

Der eschatologische Gedanke nimmt im zweiten Brief noch einen merklich breiteren Raum und hervorragendere Bedeutung in Anspruch als im ersten. Schon bei Erwähnung der Anfechtungen, welchen die Gläubigen preisgegeben sind, c. 1, 4 ff. kommt der Apostel auf das furchtbare ewige Gericht zu sprechen, welches mit der Offenbarung Jesu vom Himmel her über diejenigen hereinbrechen wird, welche der frohen Botschaft vom Heil beharrlichen Ungehorsam entgegensetzen. Hier wird die ἀποκάλυψις des Herrn Jesu, mit den Engeln seiner Macht, in Feuerflammen (1, 7 f.), so sehr nach ihrer Schreckensseite, als strafgerichtliche Vollziehung geschildert, dass die Lichtseite und die Offenbarung der Herrlichkeit des Erlösers in seinen Engeln und Gläubigen (Vs. 10 vgl. 5), nur nebenbei zum Ausdruck kommt.

Auf dieselbe Frage, welche schon im ersten Brief berührt worden, über den Zeitpunkt des Eintretens der Wiederkunft

Christi, geht der zweite Brief genauer ein, und gibt darüber die ausführlichste Lehre, welche überhaupt in beiden Briefen zu finden ist. Der Apostel nimmt Bezug auf eine Vorstellung, welche in Thessalonich bei manchen Christen Eingang gefunden und Beunruhigung (2, 2) hervorgerufen hatte, eine Vorstellung, welche durch Propheten in der Gemeinde (διὰ πνεύματος daselbst), ja durch angebliche Paulusworte (ebendas.) genährt wurde: als ob der Tag des Herrn in unmittelbarster Nähe bevorstehe (ὡς ὅτι ἐνέστηκεν etc.). Dieser Vorstellung tritt Paulus entgegen. Er führt aus: ehe der Abfall (von Gott) eingetreten und der Widersacher in seinem gesetzwidrigen, sich selbst vergötternden Wesen voll und ganz geoffenbart ist, kommt der Herr nicht; dann aber wird er erscheinen und den gottwidrigen Gegner vernichten (2, 3—12). Nun ist zwar die geheime Macht der Ruchlosigkeit bereits jetzt wirksam (Vs. 7 τὸ μυστήριον ἤδη ἐνεργεῖται τῆς ἀνομίας vgl. 11: ἐνέργεια πλάνης). Dennoch ist dieselbe noch nicht offen an den Tag gekommen; es steht derselben noch ein bestimmtes Hemmniss entgegen (Vs. 6f. τὸ κατέχον, ὁ κατέχων). Erst wenn dieses beseitigt ist, wird der Widersacher kraft satanischer Wirkung sich offenbaren (Vs. 8: ἀποκαλυφθήσεται). Das ist auch eine Parusie (Vs. 9: παρουσία), aber eine satanische, mit Kraftthaten, Zeichen und Lügenwundern, zur Verführung Vieler (Vs. 9—11). Unverkennbar ist der geheimnissvolle Widersacher eine m e n s c h l i c h e P e r s ö n l i c h k e i t (ὁ ἄνθρωπος τῆς ἁμαρτίας, ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας Vs. 3; ὁ ἄνομος Vs. 8). In dieser Person erreicht die Sünde und die Gottwidrigkeit (ὁ ἀντικείμενος καὶ ὑπεραιρόμενος ἐπὶ πάντα λεγόμενον θεὸν u. s. w. V. 4) ihren Höhepunkt. Ihr Erscheinen ist eine directe Wirkung Satans. Dieser „Mensch der Sünde" ist das gerade Gegenbild Christi, ganz und gar der Widerchrist, nur dass der Name „Antichrist" hier so wenig als in den übrigen paulinischen Briefen gebraucht wird; dieser Name ist im N. T. nur den Johanneischen Briefen eigen.

Der stufenmässige Fortschritt ist also dieser:

E r s t e n s, der gegenwärtige Zeitraum zeigt eine Mischung: das Geheimniss der Gottlosigkeit regt sich und wirkt bereits;

kräftige Irrtümer, Mächte der Lüge sind auf dem Plan, und zwar von Gott gesandt, der Sünde mit Sünde straft (Vs. 11); allein die volle Offenbarung des Bösen wird noch aufgehalten durch das *κατέχον*, den *κατέχων*.

Zweitens: es folgt ein Zeitpunkt, in welchem der *κατέχων* beseitigt ist; alsdann wird der Widersacher in seinem widergöttlichen Wesen, ja in seiner Selbstvergötterung sich offenbaren, mit sanatischen Verführungsmitteln, so dass es zum Abfall kommt (*ἀποστασία* Vs. 3 f. 9 ff.).

Drittens: alsdann erscheint Jesus Christus in seiner Herrlichkeit, und vernichtet durch seine Parusie die Pseudoparusie des Widerchrists (Vs. 8 f.).[1]).

---

[1]) Das Dunkel, welches auf diesem Abschnitt liegt, hat seinen Grund wesentlich mit darin, dass der Apostel seine vorangegangene mündliche Belehrung als bekannt voraussetzt (Vs. 5 f.), während uns die letztere unbekannt ist. Wir sind weder verpflichtet noch berechtigt, jenes Dunkel willkürlich aufzuhellen, und begnügen uns lieber mit einem redlichen *non liquet*. — Es ist nicht Aufgabe dieses Orts, auf die unendlich verschiedenartigen Deutungen prüfend einzugehen, welche man, von den Kirchenvätern an bis auf den heutigen Tag, den Worten des Apostels gegeben hat. Wir berühren nur zwei dieser Deutungsversuche. *Kern*, Über II Thess. 2, 1—12, Tüb. Zeitschr. f. Theol. 1839, 2, S. 145 ff. deutet die Stelle auf zeitgeschichtliche, überwiegend politische Verhältnisse und Ereignisse: die erwartete Wiederkunft Nero's (= Mensch der Sünde), Vespasian (= ὁ κατέχων). Diese Deutung, welche auch *Baur*, Theol. Jahrb. 1850, S. 150 ff., sich angeeignet hat, beruht nicht auf Auslegung, sondern auf Unterlegung anderweit hergeholter Dinge. Wenn aber *Weiss*, N. T. Theol. S. 217 ff. den Abfall in dem ungläubigen christusfeindlichen Judentum sieht, in dem „Menschen der Sünde“, den Pseudomessias, den Helden der jüdischen Revolution, in dem κατέχων den römischen Kaiser: so können wir ihm darin nicht beitreten. Einzuräumen ist nur, dass in den Thessalonicherbriefen die fanatischen Juden als die ersten Gegner Christi und seines Evangeliums bezeichnet sind; aber ihnen folgen darin die Heiden nach I, 2, 14. Dass aber die aufs höchste gesteigerte Christusfeindschaft der Juden eine ἀνομία sein soll (ὁ ἄνομος II, 2, 8), das stimmt sachlich durchaus nicht zu dem geschichtlichen Charakter des fanatischen Judentums, welches vielmehr ein gesetzeifriges war. Der Widersacher κατ' ἐξοχήν ist von Paulus nicht als Pseudomessias gedacht, geschweige als „Held der jüdischen Revolution“ (*Weiss*, 220, d); davon ist keine Spur nachweisbar. Paulus denkt den ἄνομος in der That als ἀντίθεος (Chrysost.), nicht blos als Pseudomessias; redet doch auch Jesus nicht von „dem Pseudomessias“, sondern von vielen Pseudopropheten und Vielen, welche sagen: „ich bin der Messias“ Matth. 24, 5. 11. Ferner Vs. 4 ὑπεραιρόμενος ἐπὶ πάντα λεγόμενον

Somit sind zwischen der damaligen Gegenwart und der Wiederkunft Jesu noch bedeutende Ereignisse zu erwarten, also immerhin ein gewisser Zeitraum zu denken. Daraus ist indes nicht sofort zu schliessen, dass der Apostel es nicht für möglich gehalten habe, die Wiederkunft Jesu selbst zu erleben. Möglicherweise dachte er sich die Entwickelung der Ereignisse als eine rasch verlaufende. Haben wir doch im ersten Brief eine Äusserung, wonach er sich selbst unter den die Wiederkunft Christi noch Erlebenden denkt.

Christus kommt vom Himmel hernieder (*καταβήσεται ἀπ' οὐρανοῦ* I, 4, 16 vgl. 1, 10). Er erscheint sichtbar in seiner ganzen Herrlichkeit (II, 1, 7; 2, 8), begleitet von Engeln, durch welche er seine Macht übt, mit befehlendem Zuruf (*κέλευσμα*) als Herr der himmlischen Heerschaaren, unter dem Ruf eines Erzengels, und unter dem Hall der Posaune Gottes (I, 4, 16 vgl. 3, 13; II, 1, 7), mit Feuerflammen (II, 1, 8). Dann werden die in Christo Entschlafenen auferstehen; alsdann werden die in jenem Zeitpunkt noch lebenden Gläubigen mit den Auferweckten auf Wolken dem Erlöser entgegengerückt werden in die Luft (zu ehrendem Empfang); und sie werden alsdann immer mit dem Herrn vereinigt sein (I, 4, 16 f.; vgl. Vs. 14 und II, 2, 1). Diese ganze Darstellung hat, laut des Zusammenhangs von I, 4, 13 an, den Zweck, die Beunruhigung zu heben, welche aus der Vorstellung erwuchs, dass die bereits entschlafenen Christen der Seligkeit, welche die Wiederkunft Christi mit sich bringt, verlustig gehen und gegen diejenigen im Nachtheil sein werden, welche dieselbe erleben. Dieser Besorgniss tritt er entgegen, gestützt auf ein Wort des Herrn[1]), indem er die Leser

---

-λεὸν ἢ σέβασμα, im Anschluss an Daniel 11, 36 f. lässt in keinem Fall an eine Person aus Israël denken. Bei τὸ κατέχον die römische Weltmacht und ihre Rechtsordnung angedeutet zu finden, ist wenigstens annehmbar; aber dass ὁ κατέχων ein römischer Caesar sein soll, nach dem paulinischen Bewusstsein, das lässt sich doch kaum begründen.

[1]) Das „Wort des Herrn" (Vs. 15) kann um deswillen nicht wohl als eine dem Apostel ertheilte unmittelbare Offenbarung gedacht werden (mit *Gess*, Person Christi, 1856, S. 56; *Alford*, *Lünemann*), weil der Apostel persönliche Offenbarungen, die ihm geworden, niemals als λόγος κυρίου bezeichnet.

belehrt, dass beiderlei Gläubige, die überlebenden und die entschlafenen, bei der Wiederkunft Christi vereinigt und gleicher Seligkeit theilhaftig sein werden.

Ferner erhellt aus den Worten *ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι εἰς τὴν παρουσίαν τοῦ κυρίου* 4, 15. 17, dass der Apostel sich selbst und seine gläubigen Zeitgenossen unter diejenigen rechnet, welche die Parusie noch zu erleben hoffen, sie möglicherweise erleben werden. Dieser Gedanke, keineswegs als Lehre kategorisch ausgesprochen, verträgt sich mit der Thatsache recht wohl, dass der Apostel sich bescheidet, die Zeiträume und Zeitpunkte nicht zu wissen, und mit der Überzeugung, der Tag des Herrn komme unversehens (I, 5, 1 f.).[1]

Die Parusie bringt den Gläubigen die Erlösung von aller Anfeindung und Noth (*ἄνεσις*, erquickliche Ruhe II, 1, 7) und seligen Genuss im Besitz des vollendeten Heils der *βασιλεία καὶ δόξα θεοῦ* (I, 2, 12). Von dem Strafgericht über die beharrlich Widerstrebenden wird nur kurz bezeugt, dass es ein gerechtes Gericht der Vergeltung sein wird (*δικαία κρίσις*, *δίκαιον*, *ἐκδίκησις* II, 1, 5 f. 8. 12), bestehend in Verdammniss und Verderben (*ἀπολλύμενοι* II, 1, 10), vermöge der mit voller Schärfe zu Werke gehenden Gerechtigkeit des heiligen Gottes (*ὀργή* I, 1, 12; 5, 9), dessen verschmähte Liebe eben so stark abstösst, als seine erbarmende Liebe diejenigen rettet, die sie im Gehorsam des Glaubens ergreifen. Den aber, in welchem die gottwidrige Gesinnung, die Sünde, gipfelt und sich concentrirt, wird Christus bei seiner Wiederkunft vernichten durch den Hauch seines Mundes (II, 2, 8 vgl. Jes. 11, 4 „mit dem Hauch seiner Lippen").

---

Paulus nimmt vielmehr Bezug auf ein positives Wort Jesu Christi, welches er durch Überlieferung empfangen hat. Können wir dasselbe in den kanonischen Evangelien nicht evident nachweisen (Matth. 24, 31 ist am verwandtesten), so beweist das nicht, dass der Apostel mit *λόγος κυρίου* etwas anderes gemeint habe.

[1]) Vgl. die Auslegung *Hölemann*'s, Neue Bibelstudien, 1866, S. 261 ff.

## II. KAPITEL.

### *Die Lehre des Apostels Paulus in ihrer ausgereiften Gestalt.*

Wir finden dieselbe vorzugsweise ausgeprägt in den vier Briefen an die Galater, die Korinthier und die Römer, welche sämtlich während der dritten Missionsreise des Apostels geschrieben sind, sodann aber auch in den vier Briefen aus der römischen Gefangenschaft, an die Epheser und Philipper, an die Kolosser und an Philemon [1]), während die drei Pastoralbriefe eine eigentümliche Gruppe bilden.

Suchen wir den Lehrbegriff des Heidenapostels im Zusammenhang darzustellen, so zwar, dass wir der Eigentümlichkeit desselben gerecht werden, so fragt es sich vor allem: was ist der Kern, der Lebenspunkt seiner christlichen Gesinnung und Lehre? Die Antworten gehen weit auseinander. [2]) Selbst

---

[1]) Hier zu theilen, und die vier ersten Briefe zur Grundlage einer abgesonderten Darstellung paulinischer Lehre zu machen (wie *Weiss*, N. T. Theologie, thut), finden wir um deswillen weder für nöthig noch für berechtigt, als die eigentümlichen Grundgedanken jener Briefe auch in den Gefangenschaftsbriefen sichtlich hervortreten, obgleich sie nicht mehr so nachdrücklich verfochten und entwickelt werden; während die in den vier späteren Briefen mit besonderem Nachdruck hervorgehobenen Gesichtspunkte auch schon in den vier älteren sich bemerklich machen. Die Abfassung der Gefangenschaftsbriefe in Rom, nicht in Cäsarea (*Reuss* u. a.), zu begründen, können wir hier füglich unterlassen. Was die Ächtheit betrifft, so ist die des Philipperbriefs selbst von Kritikern wie *Hilgenfeld* (Einl. S. 347 f.) vollständig anerkannt, während die Anfechtung des Philemonbriefes von Seiten D. *Baur's* von keiner Seite Zustimmung gefunden hat. In Betreff der Briefe an die Epheser und Kolosser ist die Ächtheitsfrage noch weit entfernt entschieden zu sein; allein die Zweifelsgründe beruhen theils auf einer sehr fraglichen Deutung und Beurtheilung der Tragweite des Gedankeninhalts, theils auf wirklicher Beobachtung von Thatsachen, an deren Aufhellung keineswegs zu verzweifeln Grund vorliegt. Wir halten demnach an der Ächtheit der fraglichen vier Briefe fest.

[2]) Der geistvolle römisch-katholische Gelehrte *Hug*, Einl. in das N. T. 2. Aufl., 1821, II, 300, hält für das Eigentümliche an Paulus, „woraus sein ganzes Wirken verständlich wird, den Eindruck, den die Idee einer Universalreligion auf ihn gemacht hat". Mit Recht erinnerte D. *Kuhn*, Jahrb. f. christl. Theol. u. Philosophie 1835, V, 1, S. 4, hiemit sei das Princip des

diejenigen, welche diesen inneren Kernpunkt im Zusammenhang mit der Bekehrung des Paulus suchen, dürften nicht immer das Richtige getroffen haben.[1])

---

paulinischen Christentums zu abstract und zu modern gefasst. *Schwegler*, Gesch. des nachapost. Zeitalters I, 152, erklärte für das genetische Princip des Lehrsystems Pauli den Gedanken, dass das Christentum nicht blos erfülltes Judentum, sondern ein geschichtlich Neues, eine καινὴ κτίσις sei. Allein dieser Gedanke, so ächt paulinisch er ist, war doch sicher nicht der psychologisch erste Grundgedanke des Paulus, aus dem die übrigen Wahrheiten sich entwickelt hätten. *Zeller*, Theol. Jahrb. 1845, S. 88 findet den „Mittelpunkt paulinischer Dogmatik, das geschichtlich Erste in der Genesis seines Lehrbegriffs, in der Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben, ohne Verdienst der Werke". Er hat den Mittelpunkt paulinischer Dogmatik getroffen; ob aber auch das genetisch Erste, das bezweifeln wir darum, weil der Gedanke zu lehrhaft, und nicht vom Gesichtspunkt des unmittelbar religiösen Bewusstseins gefasst ist. *Neander*, Pflanzung und Leitung 4. Aufl., 1847, II, 654 ff., hält für den Mittelpunkt paulinischer Lehre, worin sowohl Einheit als Gegensatz des früheren und späteren Standpunktes liege, den Doppelbegriff: νόμος und δικαιοσύνη. Ihm schliessen sich an *Schmid*, Bibl. Theol. d. N. T., 2. Aufl., 1859, S. 488 ff.; *Messner*, Lehre der App., 1850, S. 197 ff., *Schaff*, Gesch. der apost. Kirche, 2. Aufl., 1854, S. 629 und *Bonifas*, *Unité de l'enseignement ap.*, 1866, S. 71 ff. Ersterer stellt als Grundbegriff der paulinischen Lehre die δικαιοσύνη auf, so dass sich der ganze Lehrbegriff in zwei Seiten theilt: Mangel der Gerechtigkeit und Herstellung der Gerechtigkeit.

[1]) *Baur*, Paulus 512 ff.; 2. Aufl., II, 133 ff., um das Princip des christlichen Bewusstseins Pauli in seiner Eigentümlichkeit aufzufassen, hat sich an das Charakteristische der Thatsache seiner Bekehrung gehalten. Als den Kern dieser Thatsache bezeichnet er, nach Gal. 1, 15 ff., dass Gott ihm die Person Jesu als den Sohn Gottes geoffenbart habe. Denselben Ausgangspunkt hatte schon *Usteri*, Entwicklung des paulinischen Lehrbegriffs, 1832, S. 9, fixirt. Aber beide hielten diesen angeblichen Ariadnefaden nicht fest, sondern schlugen einen anderen Weg der Entwickelung paulinischer Lehrgedanken ein. So hat *Baur* die Lehre von der Person Christi, seiner Gottheit und Menschheit, nicht, wie zu erwarten, in erster Linie, sondern erst im letzten Kapitel der Lehrgedanken, inmitten „dogmatischer Nebenfragen" (Paulus, 2. Aufl., II, 262 ff.) besprochen. — Den gleichen Ausgangspunkt habe ich in den beiden ersten Auflagen dieses Buches gewählt, aber consequent verfolgt, so dass die Lehre des Apostels in zwei Hauptstücke zerfiel: I. von Christo, dem Sohne Gottes, II. von Sünde und Gnade. Ich habe mich jedoch überzeugt, dass dieser Weg der paulinischen Lehre nicht gerecht wird, und glaube hier einen andern Pfad einschlagen zu müssen. Der Ausgangspunkt hat einige Ähnlichkeit mit dem von *Kuhn* gezeigten. Er erklärt für den bleibenden Eindruck der Erscheinung Christi vor Damaskus auf Paulus den, „dass die Gesetzesgerechtigkeit das Heil des Menschen nicht erwirke, dass

Wir sahen oben S. 264 ff., dass der Eindruck der Offenbarung des auferstandenen Heilandes, welche zur Bekehrung des Paulus führte, in dem ebenso demütigenden als erhebenden Erlebniss der erbarmenden Gnade Gottes in Christo gegen den schuldbeladenen Sünder bestand. Der Eindruck von seiner persönlichen Schuld und von der rettenden Gnade Gottes in Christo gegen ihn selbst ist der Grundton seiner Gesinnung als Christ geblieben. Dieser Grundton klingt durch die mannigfaltigen Melodien seiner Gedanken und durch die reiche Harmonie seiner Lehren überall mehr oder weniger durch. Was ihm mittels eigenster Erfahrung persönliche Gewissheit geworden war, das hat er, als zum Apostel der Heiden berufen, im Laufe seiner Lebensarbeit, seiner Kämpfe und Leiden, als göttliche Wahrheit von universaler Bedeutung, immer voller und tiefer erkannt und verkündigt.

Demgemäss zerfällt der Lehrbegriff des Apostels in zwei Lehrstücke: einmal von der Sünde, dann von der Gnade und dem Heil. Jedes von beiden gliedert sich wieder in besondere Abtheilungen.

## Erstes Lehrstück.

### *Die Sünde.*

Es ist das Selbstbewusstsein des Apostels: ich war ein Feind Gottes, als ich die Gemeinde Gottes, die Jünger Jesu, verfolgte. Aber er spricht das im Namen Vieler aus, wenn er sagt: „Wir waren Feinde, wir waren Sünder“ Röm. 5, 10 vgl. 8. Ja er bezeugt es als eine Thatsache, welche von der gesamten Menschheit gilt: *πάντες — ἥμαρτον καὶ ὑστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ θεοῦ* Röm. 3, 23 vgl. II Kor. 5, 19: *θεὸς — κόσμον καταλλάσσων ἑαυτῷ.*

---

die Gnade Gottes in Christo dazu nothwendig sei“; Genetische Entwicklung des paulin. Lehrtypus, Jahrbb. f. christl. Theol. u Philosophie, V, 1, S. 4. Nur ist zu erinnern, dass dieser doctrinäre Satz erst im Kampfe mit judaistischen Irrlehrern von dem Apostel entwickelt und verfochten wurde, während der ursprüngliche Eindruck ein weit einfacherer aber tiefer gehender war.

## Erster Theil.

*Sünde und Tod, in Betreff des einzelnen Menschen.*

Die beiden Bekenntnisse: „wir waren Sünder und Feinde“ Röm. 5, 8 vgl. 10, und: „Wir waren Kinder des Zorns, und todt in unseren Übertretungen und Sünden“ (Eph. 2, 3 vgl. 1) deuten die verschiedenen Wahrheiten an, um die es sich hier handelt.

### I. Die Sünde und ihr Ursprung.

Dass die Sünde in ihrem Wesen Feindschaft wider Gott sei, ist die durchdringende Erkenntniss des Apostels Paulus. Sobald er durch eigene Erfahrung zur Selbsterkenntniss gelangt war, ging ihm die Erkenntniss auf, dass er, indem er die Jünger verfolgte, Jesum, den Sohn Gottes, selbst angefeindet habe, dass er ein Feind Gottes gewesen sei (I Kor. 15, 9 ἐδίωξα τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ vgl. Gal. 1, 13). Dies war die Grundlage, von der aus ihm klar wurde, dass die Sünde, welche Gestalt sie annehmen, welcherlei Thaten sie hervorbringen möge, immer gottwidrig, ja Feindschaft wider Gott sei (Röm. 8, 7: φρόνημα τῆς σαρκὸς ἔχθρα εἰς θεόν· Kol. 1, 21: ἐχθροὺς τῇ διανοίᾳ). Auf der andern Seite bringt die Sünde eine Schwäche des Willens (Röm. 5, 6: ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν), ja eine Untüchtigkeit zum Gehorsam gegen Gott, zum Guten mit sich (Röm. 8, 7: οὐχ ὑποτάσσεται, οὐδὲ γὰρ δύναται, vgl. 7, 19).

Die Tiefe paulinischer Sündenerkenntniss zeigt sich darin, dass der Apostel die Sünde nicht blos als That (ἁμαρτίαι, ἁμαρτήματα u. s. w.), sondern auch als eine geheimnissvolle Macht erkennen lehrt, die dem Menschen innewohnt (ἡ οἰκοῦσα ἐν ἐμοὶ ἁμαρτία Röm. 7, 17. 20). Wie es aber zur Thatsünde kommt, das entdeckt er auf Grund seiner Selbstbeobachtung. Der heilige Wille Gottes ist ausgesprochen, als Forderung an das Gewissen, in Gottes Gesetz, mit seinen einzelnen Geboten und Verboten (ὁ νόμος — ἐντολή). Die ἁμαρτία als Macht ist vorhanden, aber schlummernd ohne Lebenszeichen und Thätigkeit: sie kommt noch nicht zur Erscheinung als das was sie ist (ἁμαρτία

νεκρά, Röm. 7, 8). Erst bei gegebener Veranlassung regt sie sich und wird lebendig (Vs. 9 ἀνέζησεν). Diese Veranlassung gibt das Gesetz: ein Gebot desselben wendet sich an den Menschen, so dass er desselben, als ihm geltend, inne wird (7, 9: ἐλθούσης τῆς ἐντολῆς). Dadurch bekommt die dem Menschen innewohnende Macht der Sünde Anreiz dazu, alle mögliche Begierde zu wecken (Vs. 8), und den Menschen zu betrügen (durch Vorspiegelung eines doch nicht zu erlangenden Gutes) Vs. 11: ἐξηπάτησε· vgl. I Kor. 15, 56: ἡ δύναμις τῆς ἁμαρτίας ὁ νόμος. Nun erwacht aber ein Zwiespalt in der Seele: das gottverwandte Innere des Menschen (der ἔσω ἄνθρωπος Röm. 7, 22 vgl. νοῦς 23) hat seine Freude an Gottes Gesetz, und will das Gute; dennoch kommt es nicht zum Vollbringen desselben, sondern zum Verüben des Bösen (Vs. 18 ff.).

Der Apostel begnügt sich jedoch nicht damit, die Sünde als eine Macht im Menschen kennen zu lehren. Er beantwortet auch die nahe liegende Frage: welches ist der eigentliche Sitz der Sünde im Menschen? wo liegt die Quelle der Sünde in jedem Einzelnen?

Die Antwort lautet: die Quelle der Sünde liegt in der σάρξ. Röm. 7, 18: „Ich weiss, dass in mir, das ist in meinem Fleische, nichts Gutes wohnet", vgl. Gal. 5, 24, wornach der σάρξ die παθήματα und die ἐπιθυμίαι angehören. Was versteht denn aber Paulus unter σάρξ? Das ist in der That nicht leicht zu entscheiden, unterliegt deshalb auch verschiedener Auffassung. Zwar darüber besteht kein Zwiespalt und Zweifel, dass σάρξ nach dem Sprachgebrauch in erster Linie Fleisch, als Bestandtheil des Körpers, in zweiter Linie die sinnliche Leiblichkeit des Menschen bezeichnet. Der Apostel selbst, in seiner Lehre von der Sünde, nimmt diesen Gedanken zum Ausgangspunkt. Mehrere Ausleger, z. B. *Hofmann*, Schriftbeweis, I, 470 ff.; *Hahn*, Theol. d. N. T. I, 424 ff., O. *Lorenz*, das Lehrsystem im Römerbrief, 1884, S. 12 ff. 34 ff. haben demgemäss behauptet, nach der Lehre des Apostels Paulus sei σάρξ nicht mehr und nicht weniger, als die körperliche Natur des Menschen oder die Sinnlichkeit. Am schärfsten, entschlossensten und consequentesten hat

*Holsten*[1]) die Ansicht zu begründen gesucht, nach der Lehre des Paulus sei *σάρξ* die lebendig materielle Substanz des *σῶμα*, dagegen *πνεῦμα* sei die nicht materielle Substanz. Der Dualismus dieser Substanzen, ein Dualismus zwischen Geist und Materie, von welchem schon die jüdisch-hellenistische Weltanschauung beherrscht sei (S. 367) bilde die bewegende Seele der paulinischen Theologie (S. 446 f.). Der Begriff von *σάρξ* sei für Paulus der Ausdruck für den Begriff des Endlichen (S. 393). Die *σάρξ*, als die Sinnlichkeit der lebendig materiellen Substanz des Menschen, sei dem Apostel zugleich das Böse, und alles Böse habe für ihn sein Princip nur in der *σάρξ* (396 vgl. 405). Demgemäss nimmt *Holsten* keinen Anstand zu behaupten, nach Paulus sei die Sünde nothwendig, der Mensch „determinirt zur Sünde" (S. 403 ff.); sei doch, laut seiner Lehre, nichts dem Wesen Gottes (dem *πνεῦμα*) Gleiches und Verwandtes in der menschlichen Natur (S. 392). — Nach dieser Auffassung ist die paulinische Lehre von der Sünde dualistisch geartet, wie die Irrlehre eines Marcion oder der Manichäismus, setzt eine physische Nothwendigkeit des Sündigens, und verkennt die Gottverwandschaft, die Gottebenbildlichkeit des Menschen. Kein Wunder, dass die Aufstellung *Holsten*'s Widerspruch gefunden hat selbst von Seiten *Baur*'s, *Pfleiderer*'s, Paulinismus, S. 62 ff., geschweige von anders gerichteten Auslegern. Die Frage ist, ob jene Auffassung den Aussprüchen des Apostels gerecht werde. Das bestreiten wir entschieden. Unmöglich kann Paulus unter *σάρξ* etwas blos Leibliches und Körperliches verstehen, denn er nennt unter den „Werken des Fleisches" Gal. 5, 19 ff. nächst Sünden, welche allerdings aus der Sinnlichkeit entspringen, wie Unzucht, Unmässigkeit u. s. w., auch solche, die keineswegs ausschliesslich aus sinnlichen Trieben entspringen, z. B. *ἔχθραι, ἔρις, ζῆλος, διχοστασίαι, αἱρέσεις*. Diese Stelle erhält weiteres Licht durch I Kor. 3, 3 f., wo der Apostel

---

[1]) Die Bedeutung des Wortes *σάρξ* im Lehrbegriffe des Paulus, 1855. Diese Abhandlung ist vermehrt wieder abgedruckt in seinem Buch: Zum Ev. des Paulus und des Petrus 1868, S. 365 ff. Wir citiren nach letzterer Ausgabe.

den korinthischen Christen vorhält: ihr seid noch fleischlich (σάρκινοι)! denn wo unter euch noch Eifersucht und Streit herrscht, seid ihr da nicht fleischlich und wandelt nach Menschenweise (κατὰ ἄνθρωπον)? Er rügt das korinthische Parteiwesen Vs. 5 f., welches doch nicht aus sinnlichen Motiven entsprungen war, vielmehr auf geistig-sittlichem Gebiete sich bewegte; und dennoch der Vorwurf: ihr seid noch σάρκινοι! Und zwar, obgleich die Gläubigen, als solche, πνευματικοὶ sind![1]) Entscheidend ist der verwandte Gedanke Kol. 2, 18 vgl. 23. Hier warnt Paulus vor Leuten, welche in ihrer eigentümlichen Art von Frömmigkeit zu einem Streben nach Entsinnlichung, einer asketischen Strenge gelangten, wobei sie gegen ihren Körper schonungslos verfuhren (ἀφειδία σώματος Vs. 23); und dennoch leitet der Apostel ihre Verirrung aus einer durch fleischliche Gesinnung eingegebenen Selbstüberhebung ab (Vs. 18: φυσιούμενος ὑπὸ τοῦ νοὸς τῆς σαρκὸς αὐτοῦ). Da tritt offenbar das Merkmal der Sinnlichkeit, der „lebendig-materiellen Substanz“ im Begriffe der σάρξ ganz zurück, und das Merkmal der Selbstsucht in den Vordergrund. Nehmen wir noch dazu, dass Röm. 8, 6 f. der σάρξ ein φρόνημα, eine Denkungsart und sittliche Richtung, also etwas geistiges, beigelegt ist, so ergibt sich, dass σάρξ eine selbstische, ungöttliche Richtung des Sinnens und Trachtens ist, wobei die Sinnlichkeit mit im Spiele sein kann, die Glieder des Leibes Mittel der Reizung, Werkzeuge des „Fleisches“ sein können (Röm. 6, 19: μέλη — δοῦλα τῇ ἀκαθαρσίᾳ u. s. w.), aber keineswegs alles in der „lebendig-materiellen Substanz“ aufgeht. Wenn ferner der Apostel II Kor. 7, 1, in einer Vermahnung zur Heiligung, insbesondere auffordert, sich selbst zu reinigen von aller Befleckung des Fleisches und des Geistes: so ist das „Fleisch“, als möglicherweise einer Befleckung ausgesetzt, folglich nicht als an sich schlechthin sündhaft genannt.[2]).

[1]) *Holsten's* Bemerkung, Evangelium des Paulus, 1880, I, 270**, „Wirklichkeit und dogmatisches Postulat decken sich hier nicht“ u s. w., ist ein indirectes Zugeständniss, dass diese Stelle mit seiner Auffassung des paulinischen Begriffs von σάρξ unverträglich sei.

[2]) Dies erinnert treffend *Weiss*, N. T. Theol., S. 243, Anm. 2, indem er die Bestreitung der Integrität dieser Stelle durch *Holsten*, zum Ev. des Paulus

## II. Die Sünde und der Tod.

Die Frucht des Lebens in der Sünde, das Ende desselben, ist der Tod (Röm. 6, 21; 7, 5; 8, 13). Dies drückt der Apostel bündig so aus: τὰ ὀψώνια τῆς ἁμαρτίας θάνατος. Der Tod ist der wohlerworbene, rechtmässig verdiente Sold für die Sünde. Hier geht der Gedanke von der Sünde aus, und schreitet fort zum Tode. Dagegen I Kor. 15, 56 geht Paulus vom Tod aus, und kommt regressiv auf die Sünde: τὸ κέντρον τοῦ θανάτου ἡ ἁμαρτία d. h. dasjenige am Tode, was eigentlich verwundet und ums Leben bringt (gleichsam der todbringende Giftstachel des Skorpions) ist die Sünde; sie ist's, welche die Todesangst, angesichts der wohlverdienten Strafe, des göttlichen Zorns, erzeugt. Hiebei ist zunächst an den leiblichen Tod zu denken. Dieser kann aber nicht ausschliesslich gemeint sein; das ergibt sich aus dem Bekenntniss Röm. 7, 9 f.: „die Sünde kam (durch das Gebot) zum Leben, ich aber starb." Folglich versteht Paulus unter dem Tod, als Gesamtbegriff, noch andere Übel Leibes und der Seele mit, insbesondere das drückende Gefühl der Schuld, das Verfallensein unter das Gericht Gottes (Röm. 3, 19: ὑπόδικος τῷ θεῷ) das Bewusstsein des Zorns, d. h. der Ungnade und

und Petrus, S. 387 als eine unwillkührliche Einräumung der Thatsache auffasst, dass diese Aussage Pauli seiner Auffassung der σάρξ widerspreche. — *Lorenz* erkennt zwar an, dass Fleisch und Sündhaftigkeit nicht gleichbedeutend sind, a. a. O. 13, dass eine Nothwendigkeit des Sündigens nicht vorliege, S. 12. Dennoch legt er dem Apostel S. 19 und 32 die Ansicht bei, dass „die materielle Substanz am Menschen schon von Natur Sitz der Sünde sei." Allein dies ist nach der Lehre des Ap. nicht vermöge des anerschaffenen Menschenwesens der Fall, vielmehr durch menschliche That und Schuld so geworden. Ist doch die Sünde, laut Röm. 5, 12, erst durch einen Menschen in die Welt hineingekommen. Ferner wenn der Ap. das materielle Menschenwesen für den Sitz der Sünde von Natur hielte, so würde er die Macht der Sünde in der Heidenwelt ganz anders erklären, als er Röm. 1, 18. 21 ff. thut; er leitet sie davon ab, dass die Menschen, obgleich sie eine gewisse Gotteserkenntniss besassen, nicht die gebührende Verehrung und Dankbarkeit Gott erzeigten. Diese schuldhafte Unterlassung hat Gott gerechter Weise damit gestraft, dass er die Heiden ihren unreinen Begierden preisgab. Also waren nicht diese fleischlichen Lüste das Prius, die Gottlosigkeit das Posterius.

Strafgerechtigkeit Gottes, den Widerstreit der anklagenden und entschuldigenden Gedanken (Röm. 2, 15), nebst dem Preisgegebensein an die Sünde als eine despotische Macht (Röm. 7, 14: πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν, vgl. Vs. 23: αἰχμαλωτίζοντά με τῷ νόμῳ τῆς ἁμαρτίας, 6, 20: δοῦλοι τῆς ἁμαρτίας· 8, 15 πνεῦμα δουλείας εἰς φόβον). Immerhin darf im Begriff des Todes über dem geistig-sittlichen Merkmal das physische, des leiblichen Todes und Elends, nicht zurückgedrängt werden, denn das Sündenleben bringt einen solchen Jammer und Todeszustand mit sich, dass der Seufzer aus gepresster Brust hervorbricht: „ich unglückseliger Mensch! wer wird mich erretten aus diesem Todesleibe?“ Röm. 7, 24. Der Höhepunkt des Jammers prägt sich darin aus, dass der Leib ein σῶμα τοῦ θανάτου geworden ist, eine Beute des Todes, demselben verfallen schon vor dem wirklichen Sterben. Es ist die Eigentümlichkeit des Apostels, die in sich geschlossene Lebenseinheit zu erkennen, und das Ineinandersein des Geistigen und Leiblichen mit einem die reale Wirklichkeit treffenden Ausdruck, gleichsam mit einem packenden Griff aufzuweisen. Dieser Art ist schon der Umstand, dass Paulus die Sinnlichkeit als einen hauptsächlichen Ausgangspunkt und als ein Hauptorgan der Sünde ins Auge fasst, sodann die Herrschaft der Sünde, wo sie noch ungebrochen besteht, als im Leibe waltend aufzeigt, indem die Sünde βασιλεύει ἐν τῷ σώματι Röm. 6, 12 f., d. h. als Königin herrscht im Leibe, dessen Glieder ihr zu Willen sind (τὰ μέλη ὑμῶν ὅπλα ἀδικίας τῇ ἁμαρτίᾳ). Selbst dasjenige, was auf den ersten Blick weit auseinander liegt, weiss der Apostel in Einheit zu schauen: die selbstverschuldete Versäumniss an der Ehre Gottes bestraft sich am Ende selbst leiblich, durch schmachvolle Entehrung der eigenen Leiber durch die Menschen, ein Frevel, der zunächst aus schandbaren Gelüsten des Herzens entspringt (Röm. 1, 24f.). Wie die Sünde, so ist auch der Tod nach paulinischer Anschauung in geist-leiblicher Einheit zu denken. Daher der Angstruf aus tiefstem Seelenjammer: „wer wird mich erretten aus diesem Todesleibe?“

So endet das Leben der Sünde im Einzelnen mit einem

durchdringenden Gefühl des Elends, einer Sehnsucht nach Erlösung, einem Fragen: τίς με ῥύσεται; Dieses Suchen und Sehnen geht nicht bewusst und geradezu auf Gott, sondern ist mehr ein Tasten im Dunkeln und ein sehnsüchtiges Fragen, ob wohl ein Retter möchte zu finden sein?

## Zweiter Theil.

### *Sünde und Tod im Grossen und Ganzen, und die Gottesoffenbarung in der vorchristlichen Welt.*

#### I. Sünde und Tod in der Welt.

Der Apostel mit seinem umfassenden Blick und weiten Herzen schaut die ganze Menschheit an, und erkennt in ihr eine sündige Welt, die eben deshalb dem Gerichte Gottes anheimfällt, Röm. 3, 19: πᾶς ὁ κόσμος ὑπόδικος τῷ θεῷ. Alle Einzelnen haben gesündigt Röm. 5, 12: πάντες ἥμαρτον vgl. 3, 23: alle haben gesündigt, und ermangeln der Herrlichkeit, welche Gott besitzt und verleihen kann (ὑστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ θεοῦ), nach *van Heugel, Interpretatio* ep. 1854. S. 321 f. Aber nicht nur Thatsünden haben alle begangen; sie sind sogar alle unter die Gewalt der Sünde gegeben, als Sklaven in ihrem Dienst, πάντες ὑφ' ἁμαρτίαν εἶναι, Röm. 3, 9. Das alles sind nach dem Apostel Thatsachen der Erfahrung. Aber er weiss sie auch als durch Gottes Wort geoffenbart und bestätigt. Zum Beweise dessen beruft er sich Röm. 3, 10—18 auf eine Anzahl Aussprüche des A. T. in den Psalmen und Propheten, Vs. 10 καθὼς γέγραπται u. s. w. Diese Gottesworte kommen, laut Vs. 10, alle darauf hinaus, dass kein Mensch, auch nicht ein einziger, gerecht ist. Das drückt er Gal. 3, 22 so aus: „die Schrift hat alles (τὰ πάντα), d. h. die ganze Menschenwelt ausser Christo, unter die Gewalt der Sünde verschlossen (συνέκλεισε). Diese Thatsache der Erfahrung, welche durch die Schrift bezeugt ist, betrachtet der Apostel anderswo in dem Licht eines göttlichen Rathschlusses, dessen Endziel freilich die Erbarmung und Rettung für alle ist, Röm. 11, 32: συνέκλεισεν ὁ θεὸς τοὺς πάντας εἰς ἀπείθειαν, ἵνα τοὺς πάντας ἐλεήσῃ.

Die Berufung zum Heidenapostel, andererseits die ihm selbst früher eigen gewesene pharisäische Selbstgerechtigkeit, später die Zusammensetzung der von ihm gestifteten Gemeinden aus Juden- und Heidenchristen, brachten es mit sich, dass der Apostel die allgemeine Sündhaftigkeit in Beziehung auf beide, auf Juden und Heiden, nachzuweisen hatte. Er that dies in dem Sinne, dass er als Wahrheit constatirt: *οὐκ ἔστι διαστολή* Röm. 3, 22, d. h. es besteht in Betreff der Sündhaftigkeit kein wesentlicher Unterschied zwischen Juden und Heiden.

Dass die Heiden Sünder seien, erschien den Israeliten als eine selbstverständliche Wahrheit. Dieses Axiom setzt Paulus voraus, wenn er in dem Vorhalt an Petrus Gal. 2, 15 sich ausdrückt: „Wir von Natur (Geburt) Juden und nicht aus Heiden stammende Sünder." Er sagt das vom israëlitischen Bewusstsein aus, aber ohne das falsche Selbstgefühl eines Juden. Immerhin eignet er sich das Urtheil an: die Heiden sind allerdings Sünder, sind sie doch, Eph. 2, 12, nicht nur „dem Gemeinwesen Israëls entfremdet, sondern auch fremd dem Bunde Gottes, der die Verheissung in sich schloss, und *ἄθεοι ἐν τῷ κόσμῳ*, ohne Gott, ohne Erkenntniss und Gemeinschaft des allein wahren Gottes.

Aber nicht die Heiden allein, sondern die Juden sind gleichfalls Sünder. Der Jude hat zwar die Offenbarung, die Bündnisse, und das Gesetz Gottes. Aber er übertritt das Gesetz, und durch seine Übertretungen fällt er dem gerechten Strafurtheil Gottes anheim Röm. 2, 5. Dass auch die Juden Sünder sind, und zwar ausnahmslos alle, erweist der Apostel Röm. 3, 10—18 vgl. 19 aus ihrem eigenen Gesetz, worauf sie pochen.

Hier scheint sich eine Ungleichheit zu ergeben, sofern der Jude dem Gerichte Gottes verfällt, weil er das Gesetz übertritt, das er besitzt und kennt, während der Heide das Gesetz nicht kennt. Allein Paulus hat Röm. 1, 20 bereits erklärt, dass die Heiden sich nicht zu entschuldigen vermögen, (*ἀναπολόγητοι*), sofern es ihnen an der nothwendigsten Erkenntniss Gottes und seines heiligen Willens nicht ganz gefehlt hat. Er schreibt ihnen eine Erkenntniss des *δικαίωμα τοῦ θεοῦ* 1, 32, der göttlichen

Rechtssatzung zu, d. h. ein Bewusstsein von der sittlichen Weltordnung und der Strafgerechtigkeit Gottes. Somit gleicht sich der Gegensatz zwischen Israël, das die Offenbarung und das Gesetz Gottes hat, und der Heidenwelt, die beides nicht hat, in Hinsicht der sittlichen Verantwortung und Verschuldung so weit aus, dass es dabei sein Bewenden hat: *οὐκ ἔστι διαστολή* Röm. 3, 22 vgl. 2, 12. Wir finden also bei dem Apostel zwei Sätze, wornach Juden und Heiden in sittlicher Hinsicht sich gleich stehen:

a) Juden wie Heiden sind allesamt Sünder;

b) Heiden wie Juden sind dem Gerichte Gottes verfallen.

Aber bei dieser Thatsache der Erfahrung, welche der Apostel durch die Schrift A. T. begründet, bleibt er nicht stehen. Er fasst die Menschheit als eine in sich geschlossene lebendige Einheit auf, und leitet die thatsächliche Sündhaftigkeit Aller, nebst ihrer Folge und Strafe, der allgemeinen Sterblichkeit, von einem Anfang ab, indem er, an der Hand der Offenbarung Alten Testamentes, auf die erste Sünde des ersten Menschen, auf Adam's Fall zurückgeht. Dies geschieht zwar eingehend nur an einer Stelle, Röm. 5, 12 ff.; aber auch I Kor. 15, 21 f. vgl. II Kor. 11, 3, ist, wenn auch in Kürze, doch mit unverkennbarer Klarheit auf die Sünde Adam's, als den Ausgangspunkt des Todes (und der Sünde) Aller Bezug genommen (vgl. *Holsten*, Ev. des Paulus, S. 418 Anm. ***). Um so mehr sind wir berechtigt, den Nachweis dieses Zusammenhangs als ein wesentliches Stück des paulinischen Lehrganzen anzusehen, und sind nicht befugt denselben für einen aus dem A. T. äusserlich entlehnten Satz auszugeben, welcher für Paulus von untergeordneter Bedeutung gewesen sei. Im Gegentheil, die Ausführung ist so lehrhaft gehalten, und so gewichtig innerhalb der Lehrentwicklung des Römerbriefes, dass ihr ein höchst bedeutsames Gewicht beiwohnt.

Der Hauptgedanke des ganzen Abschnitts Röm. 5, 12—21 ist dieser: die allen Menschen zugedachte *δικαιοσύνη θεοῦ*, nebst ihrer Frucht, dem ewigen Leben, ist ebenso dem einen Menschen Jesus Christus und seinem Gehorsam, seiner Gnade zu

verdanken: wie die bei allen Menschen herrschende Sünde, samt ihrer Wirkung, dem Tode, durch einen Menschen (Adam Vs. 14) in die Welt eingetreten und zu allen hindurchgedrungen ist.

Hier haben wir uns auf das Letztere zu beschränken, auf dasjenige, was der Apostel über Sünde und Tod, ihren Ursprung und Fortgang in der Menschheit lehrt. Klar ergibt sich aus dem Zusammenhang, 1) die Verkettung zwischen Sünde und Tod: Sünde die Ursache, Tod die Wirkung (12: διὰ τῆς ἁμαρτιας ὁ θάνατος u. s. w. 15: τῷ παραπτώματι — ἀπέθανον vgl. 17. 21: ἐβασίλευσεν ἡ ἁμαρτία ἐν τῷ θανάτῳ). Dies ist aber dem Apostel hier nicht die Hauptsache. Der Nachdruck liegt

2) auf dem Zusammenhang zwischen dem Einen und Allen (der Vielheit Vs. 15 οἱ πολλοὶ), in Hinsicht auf Sünde und Tod. Dieser Zusammenhang besteht nicht blos in dem Vor und Nach, sofern Adam der Zeit nach der erste Sünder war, und als der Erste dem Tode verfiel, während die Andern später sündigten und starben. Sondern die Sache ist die, dass die Sünde jenes Einen Ursache und Quelle der Sünden und des Todes Aller geworden ist (Vs. 19 διὰ τῆς παρακοῆς τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου ἁμαρτωλοὶ κατεστάθησαν οἱ πολλοὶ vgl. 15) d. h. sie sind durch Adams Ungehorsam als Sünder hingestellt worden, so dass sie vor Gottes Augen als Sünder dastanden.

Es fragt sich näher: worin besteht die Abhängigkeit der Sündhaftigkeit und des Todes aller von der Sünde des Einen? Der Apostel antwortet:

erstlich darin, dass durch den Einen Sünde und Tod erst in's Dasein getreten sind;

zum andern darin, dass Sünde und Tod von dem Einen zu Allen gedrungen sind.

Was das erste betrifft, so drängen sich folgende Fragen auf: a) war, nach Pauli Sinn, der erste Mensch vor dem Fall ohne Sünde, oder nicht? Auf Grund *Schleiermacher'*scher Voraussetzungen fand *Usteri*, paulin. Lehrbegriff, 4. Aufl. S. 27, in Röm. 5, 12 ff., „dass in der Sündhaftigkeit Adam's, die sich in der Übertretung von Gottes Gebot zuerst als wirk-

liche bewusste Sünde kund gab, die Sündhaftigkeit der menschlichen Natur zum Vorschein gekommen sei." Ähnlich behaupten, von *Hegel's* pantheistischem Standpunkt aus, *Baur*, Paulus, 2. Aufl. II, 268, N. T. Theol. 191 vgl. 138 und *Holsten*, Zum Ev. des Paulus und Petrus, S. 418 vgl. 413, der Apostel wisse nichts von einem Sündenfall, als Ursache der Erbsünde, sondern nach ihm sei nur die in der Menschennatur liegende Unheiligkeit, die unbewusste Sündhaftigkeit, „das Princip der Sünde" (*Baur*), in die sichtbare Welt als eine Wirklichkeit eingetreten. — Bei dieser Erklärung muss die Hauptsache, nämlich die angeblich als unbewusste Anlage bereits vorhandene Unheiligkeit und Sündhaftigkeit Adam's den Worten des Apostels untergelegt und zwischen den Zeilen gelesen werden. In der That wird diese Auffassung durch Buchstabe und Geist der Aussage des Paulus schlechterdings ausgeschlossen, wie wir mit *Weiss*, N. T. Theol. S. 237 und Rich. *Schmidt*, paulin. Christologie, S. 43 behaupten. Da 5, 12 ἁμαρτία nicht eine einzelne Thatsünde, sondern die Sünde als Macht, als Princip bezeichnet (wie wir mit *Pfleiderer*, Paulinismus, S. 38 f. es nehmen), so kann εἰσέρχεσθαι εἰς τὸν κόσμον nichts anderes bedeuten, als das erste Eintreten in die Welt von Seiten einer Macht, welche bis dahin nicht etwa unbewusst und blos keimartig, sondern einfach gar nicht vorhanden war. Ferner, die alttestamentliche Grundlage der paulinischen Lehre von Schöpfung und Fall, worauf unser Abschnitt beruht und andere Stellen Bezug nehmen, z. B. I Kor. 15, 21 f., II Kor. 11, 3, schliesst den Gedanken aus, dass der ersten Thatsünde eine ursprüngliche Sündhaftigkeit des Menschen zu Grunde liege. Eph. 4, 24 redet der Apostel von dem neuen Menschen, ὁ κατὰ θεὸν κτισθεὶς ἐν δικαιοσύνῃ καὶ ὁσιότητι τῆς ἀληθείας. Das ist so gesagt, dass offenbar von der neuen Schöpfung ein Blick auf die erste zurückgeworfen wird; d. h. es wird vorausgesetzt, dass auch der erste Mensch nach Gottes Bild unsündlich geschaffen ist.

b) Ist durch den Eintritt der Sünde die Natur des Menschen in sittlichem Betracht verändert worden? Ja, sofern der Mensch vorher ohne Sünde war, jetzt mit Sünde behaftet

ist. Der *Zustand* des Menschen ist also in sittlicher Hinsicht ein anderer geworden. Nein, sofern das *Wesen* des Menschen in sittlicher Hinsicht dasselbe geblieben ist, ein persönliches und nach wie vor mit Willensfreiheit begabtes. Dem steht die Ausführung I Kor. 15, 45—49 nicht entgegen, wie das *Reuss, Hist. de la theol. chrét. au siècle ap.* II, 119 behauptet. Denn nicht von Sünde und Sündlosigkeit, sondern lediglich von der Leiblichkeit handelt der Apostel dort: er stellt dem ersten Menschen, welcher χοϊκὸς, ψυχικὸς, eine ψυχὴ ζῶσα ist (vgl. Gen. 2, 7 עָפָר, נֶפֶשׁ חַיָּה) Jesum Christum als den „letzten Adam" entgegen, welcher πνεῦμα ζωοποιοῦν, πνευματικὸς, ἐπουράνιος ist. Aber mit dem Leibe aus Erdenstaub und mit dem Psychischen ist nicht identisch und nicht mitgesetzt das Sündliche.

c) War der erste Mensch vor dem Fall *unsterblich*, oder nicht? Nein, sofern Paulus die Unsterblichkeit als positiven Begriff, als ein wesentlich sittliches Gut, welches nicht eine rein natürliche Eigenschaft ist, dem ersten Menschen nicht ausdrücklich beilegt. Ja, sofern der Tod, so wie er thatsächlich ist, ohne die Sünde nicht eingetreten sein würde, denn er ist Folge und Lohn der Sünde (Röm. 6, 23; διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος, 5, 12); die Sünde ist der tödtende Stachel, mittels dessen der Tod dasjenige ist, was er ist (κέντρον I Kor. 15, 56).

Die *zweite* Frage ist diese: wie ist in unserem Abschnitt das *Durchdringen* der Sünde und des Todes *von Einem zu Allen* gedacht? Es ist einzuräumen, dass der Apostel über das Wie? dieser Wirkung sich nicht ausdrücklich vernehmen lässt; denn es ist ihm um die religiöse Wahrheit für Herz und Gewissen, nicht um die Befriedigung eines wissenschaftlichen Bedürfnisses, um Lösung eines Räthsels der Forschung zu thun. Der Gang des Abschnittes lässt nur so viel klar erkennen, dass der Apostel einen historischen und ursächlichen Zusammenhang zwischen der ersten Sünde des ersten Menschen einerseits und Sünde und Tod aller Menschen andererseits behauptet. Immerhin beweist der Context durch seine Verknüpfung des gesamten Menschengeschlechts und der Sündhaftigkeit desselben mit dem *einen* Stammvater und Anfänger desselben,

dass an nichts anderes als an den Naturzusammenhang und die Fortpflanzung durch Zeugung als den Leiter für Sünde und Tod gedacht sein kann (mit *Weiss*, N. T. Theol. 239 f. *Beck*, Römerbrief 1884, S. 412 f.)

Den Zusammenhang in Pauli Sinn derart zu fixiren, dass in Adam alle mitgesündigt haben (*Meyer* und *Philippi* Comm.), ist durch keinen Ausdruck auch nur angedeutet, geschweige ausgesprochen, vorausgesetzt dass die auf der *Vulgata* (ἐφ' ᾧ, *in quo* 5, 12) ruhende katholische Auslegung unannehmbar ist. Ohnehin sagt die Schrift (wie *Beck* a. a. O. 414 constatirt) wohl: durch Einen kam die Sünde, auch wohl I Kor. 15, 22: „in Adam starben alle“, aber niemals: „in ihm haben alle Sünde gethan“. Auf letzteren Sinn kommt aber *Pfleiderer's* Auslegung hinaus (Paulinismus, S. 39 ff.) von dem (unpersönlichen) Sündigen der Gesamtheit, welches in der Sünde des Einen eingeschlossen war. — Das vielumstrittene ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον Vs. 12 kann nicht mit *Hofmann* so gedeutet werden, dass ᾧ als einfaches Relativum auf θάνατος bezogen wird, welches ja nicht unmittelbar vorangeht, nicht einmal mit *Beck*. 415 auf den zuletzt vorangehenden Satz = auf welchem (angegebenen) Grunde alle gesündigt haben, sondern, ganz wie II Kor. 5, 4 = ἐπὶ τούτῳ ὅτι, darum dass alle gesündigt haben. Dieses Sündigen aller fasst aber der Apostel im Geiste der ganzen Erörterung 5, 12—21 nicht als ein schlechthin autonomes, von der Sünde des Einen unabhängiges, sondern als ein durch das Eindringen der Sünde, als Macht, in die Welt, herbeigeführtes, vgl. *Weiss*, S. 238, Anm. Es ist keineswegs blos das „böse Beispiel“ des Stammvaters, (*Lorenz*, Lehrsystem, S. 45 f. 51), wodurch der Ap. die Sünde der Nachkommen erklärt.

Der Apostel fasst aber nicht allein die Sünde des Einzelnen im Zusammenhang mit der Sündhaftigkeit des Menschengeschlechtes auf, sondern auch die Gesamtsünde der Menschheit im Zusammenhang mit dem unsichtbaren Reich der Finsterniss. Dieses Reich der Bosheit (πονηρίας, Eph. 6, 12) ist bevölkert von δαιμόνια I Kor. 10, 20, ist mannigfach gegliedert in ἀρχαί, ἐξουσίαι Eph. 6, 12; es hat sein Oberhaupt im Satan

(II Kor. 2, 11 vgl. 12, 7), ὁ διάβολος (Eph. 6, 11), ὁ πονηρὸς (Vs. 16), βελίαλ (II Kor. 6, 15). Wo Paulus gelegentlich auf Satan und seine unheilvolle Macht zu sprechen kommt, erwähnt er, dass derselbe, als der Gott dieser Weltzeit, die Gemüter verblendet, dass die Ungläubigen unter seiner Botmässigkeit stehen und für das Licht der Wahrheit in Christo verschlossen sind (II Kor. 4, 4 vgl. Eph. 6, 12 οἱ κοσμοκράτορες τοῦ σκότους τούτου). Aber auch die Gläubigen führt er in Versuchung, wobei er mit viel List und Verstellung zu Werke geht, um die Seelen zu berücken (μεθοδεῖαι τοῦ διαβόλου Eph. 6, 11; μετασχηματίζεται εἰς ἄγγελον φωτὸς II Kor. 11, 14 f.) Zwar hat Christus in seinem Versöhnungstode diese unheiligen Mächte überwunden und entkräftet (Kol. 2, 13); dennoch bedarf es eines stetigen Kampfes gegen dieselben (Eph. 6, 12).

Ungeachtet des scharfen Blicks in das Herz und die Welt, samt ihrer tiefen Nachtseite, ist Paulus doch weit entfernt, zu lehren, die Menschheit und die Welt sei durch und durch böse und schlechthin verdorben. So mächtig Sünde und Tod sind in der Welt, so ist doch nicht nur die in Christo erschienene Gnade überschwänglich mächtiger geworden (Röm. 5, 20): sondern auch schon in dem Zeitalter des ersten Adam ist der lebendige Gott mit seiner Offenbarung suchend, und das Heil anbahnend, der Menschheit nahe getreten.

## II. Gottes Offenbarung in der vorchristlichen Zeit, Heidenwelt und Israël.

Der Apostel schaut alles mit einem das Ganze umfassenden Blicke an, er betrachtet nicht gerne eine Erscheinung isolirt, sondern geht vom Gegenwärtigen auf die Vergangenheit zurück, und fasst die Zukunft in's Auge, immer mit einem durch unvergessliche Herzenserfahrung eröffneten Sinn für das Walten des heiligen Gottes, der das Heil in seinem lieben Sohne, Jesu Christo, erzielen will. Paulus, der Heidenapostel, betrachtet die unübersehbare Völkerwelt ausser Israël nicht blos als eine der Sünde und dem Tod anheimgefallene Masse, sondern auch als unter Gottes heiliger Leitung stehende vernunftbegabte Gottes-

geschöpfe. Wenn er die Heiden, als Sünder, dem Zorngerichte Gottes verfallen sieht, so fragt er sich selbst: wie ist das möglich? Wie verträgt sich diese strafende Gerechtigkeit mit der Thatsache, dass die Heiden der Offenbarung, die Israël besitzt, des Gesetzes, ermangeln? Seine Antwort ist: die Heiden entbehren denn doch nicht einer gewissen Erkenntniss der Wahrheit, einer Art Gottesoffenbarung. Davon handelt Paulus Röm. 1, 18—31; 2, 15 f.

Er erkennt sogar eine doppelte Offenbarung Gottes an die Heiden an. Nur dass er diese nie als ein ἀποκαλύπτειν, sondern nur als ein φανεροῦν bezeichnet (Röm. 1, 19). Die allgemeine Offenbarung, welche auch den Heiden zu gute kommt, geschieht theils in der sichtbaren Schöpfung, theils im Gewissen. Gott selbst hat dem Menschen dasjenige geoffenbart, was von ihm selbst erkennbar ist (Vs. 19 τὸ γνωστὸν τοῦ ϑεοῦ), nämlich seine Allmacht und Gottheit (ϑειότης, so dass die Heiden eine Ahnung der Gottheit, wenn auch noch so vag und dunkel, besitzen). Diese Erkenntniss ist ihnen zugänglich mittels der sichtbaren Schöpfung, indem sie an den Werken Gottes (ποιήματα), seinen Geschöpfen, und seinem vorsehungsvollen Regieren, insbesondere seinen Wohlthaten (vgl. Ap. Gesch. 14, 15—17 s. oben S. 275), das unsichtbare Dasein und Walten Gottes erschauen können, mit Hilfe des Nachdenkens (νοούμενα καϑορᾶται). Demnach hat es an irgendwelcher Erkenntniss Gottes auch den Heiden nicht gefehlt; daher hatten sie denn auch die Möglichkeit, ja die Pflicht, Gott zu verehren, ihm dankbar und gehorsam zu sein (Vs. 21). Allein daran liessen sie es fehlen. Diese Unterlassung war Sünde, und strafte sich selbst dadurch, dass die Gemüter immer mehr auf eitele Gedanken geriethen und in Verdunkelung der Wahrheit versanken (ἐματαιώϑησαν, ἐσκοτίσϑη — ἡ καρδία Vs. 21). Daher nicht allein der thörichte Bilder- und Götzendienst, sondern auch das immer tiefere Versinken der Heidenwelt in Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit, in ein schandbares Sünden- und Lasterleben, gemäss der göttlichen Ordnung, wornach er Sünde mit Sünde straft (Röm. 1, 21—31). Die entsetzliche Schilderung des Pfuhls sittlicher Verdorbenheit,

welche Paulus hier entwirft, wird durch Zeugnisse römischer Schriftsteller, seien es philosophische Denker wie Seneca, oder Satiriker wie Juvenal, nur bestätigt.

Was den heidnischen Polytheismus betrifft, so ist es nur ein anderer Gesichtspunkt, aus dem die Sache angeschaut wird, wenn Paulus zu verstehen gibt, dass der Götterdienst in der That eine Verehrung böser Dämonen sei (I Kor. 10, 20 f.) und dem satanischen Reich angehöre.

Kurz, die Verirrung des Heidentums ist eine selbstverschuldete, und hat billig ihre Strafe zu erwarten. Dies um so mehr, als Gott den Heiden nicht nur durch Schöpfung und Natur, sondern auch durch das Gewissen sich und seinen heiligen Willen offenbart.

Dies bezeugt der Apostel in dem gewichtigen Ausspruch, Röm. 2, 14—16: die Heiden haben allerdings das positive Gesetz, den mosaischen νόμος nicht; dessen ungeachtet fehlt es ihnen nicht ganz an einem göttlichen Gesetze: sie sind sich selbst ein Gesetz, dasselbe ist in ihre Herzen geschrieben, so dass sie thun, was das Gesetz fordert, denn ihr sittliches Bewusstsein (συνείδησις) gibt ihnen Zeugniss, ob sie recht oder unrecht thun, indem die eigenen Gedanken gleichsam Anklage erheben oder die Vertheidigung führen.[1]) Sie sind sich der gerechten Satzung Gottes wohl bewusst, dass diejenigen, welche Sünde thun, den Tod verdienen (1, 31).

Ganz anders aber steht, nach Paulus, das Volk Israël zu Gott, und dieser zu ihm; denn ihm ist das Gesetz (im eigentlichen Sinn) gegeben, (ἡ νομοθεσία, nebst einem Bunde Gottes mit dem Volk Röm. 9, 4). Das Gesetz enthält Gottes-

---

1) *Lorenz*, Lehrsystem, S. 24 f. denkt hier bei ἔθνη an Heidenchristen wie schon Ambrosiaster gethan. Er meint, sonst würde der Apostel sich völlig widersprechen, wenn er behauptete, es gebe vorchristliche Heiden, welche das Gesetz erfüllt, und es zu der Gesetzesgerechtigkeit gebracht hätten, die er Allen, Heiden und Juden, abspricht. — Der Apostel sagt jedoch keineswegs, dass irgend ein Heide das Gesetz erfüllt und die Gerechtigkeit durch's Gesetz erworben habe, sondern bloss dass es Heiden gebe, welche (in einzelnen Stücken) das gethan haben, was Gottes Wille („das Gesetz") fordert. Dass aber der Apostel von zu Christo bekehrten Heiden redet, ist nicht mit einem Wort angedeutet; das ist mit (*van Hengel* zu reden) *ab hac omni disputatione alienissimum.*

offenbarung (τὰ λόγια τοῦ θεοῦ Röm. 3, 2 ὁ νόμος τοῦ θεοῦ Röm. 7, 22 vgl. 25), wiewohl es durch Mose, als Mittler zwischen Gott und dem Volk (ἐν χειρὶ μεσίτου Gal. 3, 19) eröffnet wurde (vgl. II Kor. 3, 7. 13. 15, als Schrift auf steinerne Tafeln eingegraben); es drückt den heiligen Willen Gottes aus, stammt aus seinem Geiste (ἅγιος, ἐντολὴ ἁγία Röm. 7, 12, πνευματικός Vs. 14). Das Gesetz ist dazu bestimmt, Leben, wahres Leben zu geben (ἡ ἐντολὴ ἡ εἰς ζωὴν Röm. 7, 10). Aber eine ganz andere Frage ist, ob es Leben und gottselige Befriedigung wirklich erzeugt und gewährt. Diese Frage verneint der Apostel mit grösstem Nachdruck, indem er ausführt: der Besitz des Gesetzes, so dass man es kennt, hört und darnach urtheilt, gibt keinerlei Vorzug, keinen Ruhm vor Gott, ohne rechtschaffene beharrliche Erfüllung in sittlich gutem Handeln (Röm. 2, 13. 17 ff. vgl. Vs. 3.).

Aber wo findet sich dieses? Stehen doch Juden so gut als Hellenen (die Heiden) unter der Herrschaft der Sünde, und zwar laut der Schrift, laut des Gesetzes selbst, Röm. 3, 9—19. denn auch was in Psalmen und Propheten ausgesprochen ist, gilt einfach als Gotteswort im Gesetz. Aber nicht blos an sittlich verdorbene lasterhafte Personen denkt der Apostel hiebei. Er spricht ganz unbedingt den Grundsatz aus, dass kein Mensch durch Werke des Gesetzes vor Gott gerecht werden kann; ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σάρξ Röm. 3, 20, vgl. Gal. 2, 16; 3, 11, Eph. 2, 9. Hiebei hat er zunächst das mosaische Gesetz und dessen Erfüllung im Auge. Indes ist sein Begriff von νόμος so umfangreich, dass er auch den im Gewissen sich offenbarenden Willen Gottes mit begreift.

Der Grund aber, aus dem die Gerechtigkeit durch Werke des Gesetzes unerreichbar ist, kann nicht in dem Gesetze selbst liegen, ist dieses doch die Offenbarung des heiligen Gottes, der Geist ist (s. oben: νόμος ἅγιος, πνευματικός, ὁ νόμος τοῦ θεοῦ). Der Grund der Unmöglichkeit einer δικαιοσύνη ἐξ ἔργων νόμου liegt vielmehr einzig und allein in der σάρξ, Röm. 8, 3 ὁ νόμος ἠσθένει διὰ τῆς σαρκός, d. h. weil die Sündhaftigkeit, die selbstische ungöttliche Richtung des Sinnens und Trachtens, welche die

Sinnlichkeit, die Glieder des Leibes zu ihren Werkzeugen macht, in dem Menschen wohnt, das Gute hindert und Böses zeugt, vermag das Gesetz nicht zu bewirken, was es soll. Es kann nicht Leben schenken, Gal. 3, 21: *ὁ νόμος οὐ δύναται ζωοποιῆσαι.* Ja das Gesetz dient, anstatt Leben zu geben, im Gegentheil dazu, Fluch, Verdammniss und Tod zuwegezubringen. Wenn das Gebot an den Menschen herantritt, so weckt es die Sünde, die im Menschen schläft, verleiht ihr erst Leben, Kraft, Wirksamkeit (Röm. 7, 7—11 vgl. 3, 20: *διὰ νόμου ἐπίγνωσις ἁμαρτίας·* 4, 15. I Kor. 15, 56: *ἡ δύναμις τῆς ἁμαρτίας ὁ νόμος*). Daher sind diejenigen, welche es mit Werken des Gesetzes halten, unter dem Fluch, Gal. 3, 10. Der Buchstabe (des Gesetzes) tödtet II Kor. 3, 6. Mose's Dienst ist eine *διακονία θανάτου, κατακρίσεως* Vs. 7. 9. Fragen wir: wie verträgt es sich mit Gottes Weisheit, dass das Gesetz, welches zum Leben gegeben war, im Gegentheil zu Reizung der Sünde dient und uns zum Tode führt, so antwortet der Apostel: das Gesetz sollte nur ein Erzieher sein auf Christum hin, *παιδαγωγὸς εἰς Χριστὸν* Gal. 3, 24. — Merkwürdig ist der Contrast zwischen der Anschauung des Paulus, vor und nach seiner Bekehrung, von dem mosaischen Gesetz. Vorher, als Saulus, sah er im Gesetz die schlechthin höchste, ewig gültige Offenbarung Gottes, den alleinigen Weg zur *δικαιοσύνη* vor Gott, zu Leben und Seligkeit. Nach seiner Bekehrung, in Folge vieler Erfahrungen, die er in seinem apostolischen Berufe gemacht, so wie reiflichen Nachdenkens über Gottes Weg, sein Heil und seine Gedanken, sieht er im Gesetz immer noch eine Offenbarung Gottes, weist derselben aber jetzt eine untergeordnete Stellung im Heilsplan Gottes an, sieht in ihr nicht mehr den Selbstzweck, sondern das Mittel zu einem höheren Zweck (Christus und seine Erlösung); er misst dem mosaischen Gesetze nunmehr nur eine vorübergehende, zeitweilige, nicht mehr eine ewige Bedeutung bei (Gal. 3, 19: *ὁ νόμος — προσετέθη ἄχρις οὗ ἔλθῃ τὸ σπέρμα* u. s. w. Röm. 5, 20: *νόμος — παρεισῆλθε*); ja er stellt das Gesetz, Gal. 4, 3. 9 f., in eine Reihe mit den *στοιχεῖα τοῦ κόσμου*, d. h. den Elementardingen, Elementarmächten

der sichtbaren Schöpfung, welche „schwach und arm" genannt werden Vs. 9, weil sie dem Menschen nicht geben können, was er sucht.[1]) Das Gesetz war später, als die Verheissung, welche dem Abraham ertheilt war; es ist ein Mittel der Erfüllung jener Verheissung. Deshalb bildet es nur eine Episode im Gang der Offenbarung, eine Mittelstufe in der Heilsgeschichte; so zwar, dass es seinen nächsten Zweck in der Sünde, seinen letzten Zweck in der Gnade hat. Das Gesetz dient nämlich zunächst zum Ausreifen, Steigern und Vollenden der Sünde Gal. 3, 19: *τῶν παραβάσεων χάριν προςετέθη* d. h. damit die bereits vorhandene Sünde eine bewusste, ihre Schuld eine empfundene, ihre Macht eine gesteigerte werde; aber auch dies nur, damit die Sünde schliesslich durch Gnade überwunden werde; vgl. Röm, 5, 20: *νόμος πάρειςῆλθεν, ἵνα πλεονάσῃ τὸ παράπτωμα*)[2]). Darin aber eben zeigt die Sünde ihre volle Gottwidrigkeit und Abscheulichkeit, dass sie selbst das heilige gute Gebot zum Bösen misbraucht (Röm. 7, 13: *ἵνα γένηται καθ' ὑπερβολὴν ἁμαρτωλὸς ἡ ἁμαρτία διὰ τῆς ἐντολῆς*). Aber nur um so dringlicher und unabweisbarer wird dann die Sehnsucht nach Er-

---

[1]) Wir fassen *στοιχεῖα* mit *Bengel*, *Schneckenburger*, *Holsten*, Ev. des Paulus und Petrus S. 323. Ev. des Paulus S. 168 f. im objectiven physischen Sinn, nicht mit *Calvin*, *de Wette*, *Wieseler*, *Weiss*, N. T. Theol. 266. im subjectiven psychologischen Sinn: *rudimenta institutionis*, *rudim. cultus divini*, Elementarweisheit oder elementare Anfänge der Religion. Wir thun dies mit Rücksicht auf Vs. 10 *ἡμέρας, μῆνας,* — *ἐνιαυτούς*. Die Heiden verehrten Naturmächte, Himmelskörper selbst als Götter; Israël nahm in seinen Sabbaten, Neumonden, Jubeljahren, die Himmelskörper, Sonne, Mond, wenigstens zu massgebenden Zeichen ihrer Feier, und unterwarf sich insofern denselben sklavisch (das *παρατηρεῖσθαι* Vs. 10, ein *πάλιν δουλεύειν* Vs. 9.) Insbesondere auch *κόσμος* ist im objectiven, nicht mit *Meyer* im sittlich-religiösen Sinn zu verstehen, als bezeichnete es die nichtchristliche Menschheit. Wenn aber *Hilgenfeld*, Galaterbrief, S. 67, in dem Ausspruch 4, 3 findet, dass die Gesetzesreligion mit den heidnischen Religionen „identificirt" werde, so überspannt er die Tragweite des apostolischen Wortes. Dieses befasst nur *νόμος* und heidnische Religionen unter einen und denselben Gattungsbegriff, was noch lange keine Identität bedeutet.

[2]) So mit *Luther*, 1519: *ut transgressiones abundarent*, *Ritschl*, Entstehung der altkath. Kirche, S. 74 f. *Weiss*, 264. *Pfleiderer*, Paulinismus, S. 80. Das *τῶν παραβάσεων χάριν* zu deuten: *ad coërcendas transgressiones*, mit mehreren der Kirchenväter und vielen Neueren, ist schlechthin sprachwidrig.

lösung, Heil und Gnade (Röm. 7, 24). Auf der andern Seite hat das Gesetz seinen Zweck in Christo auch insofern, als es mit seinen Satzungen eine strenge Zucht übt, die Menschen knechtet, während der Unmündigkeit (Gal. 3, 23 ff.: ὑπὸ νόμον ἐφρουρούμεϑα συγκλειόμενοι 4, 3 δεδουλωμένοι, vgl. Vs. 1. u. s. w.). Aber auch in diesem Betracht hat das Gesetz nur eine vorübergehende, einstweilige Macht, und ist von durchaus beschränkter, untergeordneter Bedeutung. Sobald die Zeit erfüllt ist, und die von Anfang an verheissene, von Ewigkeit beschlossene Gnade der Erlösung eintritt, verliert das Gesetz seine Kraft und Bedeutung, es wird abgethan (II Kor. 3, 11: καταργούμενον)[1]).

Das Ergebniss der vorchristlichen Zeit ist, alles zusammengenommen, ein schmerzlich unbefriedigendes: keine Gerechtigkeit vor Gott; sie sind allzumal Sünder; kein Heil und Leben, vielmehr Gericht, Verdammniss und Tod über alle, denn es ist kein Unterschied, es ist kein Ansehen der Person bei Gott. Im besten Fall ein Sehnen und Seufzen, aus innerem Zwiespalt heraus, nach Rettung und Erlösung. Das war's, was die göttliche Pädagogie gewollt; sie war eine Erziehung des Menschengeschlechts auf Christum hin.

## Zweites Lehrstück.

### *Die Gnade und das Heil.*

Das Evangelium ist dem Apostel Paulus die Verkündigung von der Gnade Gottes, die dem Sünder sich zugewendet hat, von dem Heil, das ihm zugedacht ist (Ap. Gesch. 20, 14 τὸ εὐαγγέλιον τῆς χάριτος τοῦ ϑεοῦ· 13, 26: ὁ λόγος τῆς σωτηρίας ταύτης). Gnade ist es, die ihm selbst unverdientermassen widerfahren ist; die Gnade Gottes hat alle Erfolge seiner apostolichen Arbeit

[1]) Dieses Zurückgehen des Apostels auf das Ursprünglichere und Ursprünglichste in dem Gang der Gottesoffenbarung erinnert an die grossartige Lehranschauung des Erlösers selbst. Vgl. meine Abhandlung: „Das alte Testament in den Reden Jesu“, Theol. Studien und Krit. 1854. 807 ff. 848 ff.

ermöglicht (I Kor. 15, 10). Die frohe Botschaft von Gnade und Heil, die er verkündigt, hat zum Hauptgegenstand die Person Jesu, und seine Versöhnung. Der Apostel ist sich bewusst: „Ich diene Gott in dem Evangelium von seinem Sohne“ Röm. 1, 9; dass τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ nicht Gen. *subjecti*, sondern *objecti* ist, nicht den Urheber, sondern den Gegenstand des Evangeliums angibt, darüber sind die Ausleger fast ohne Ausnahme einig.

## Erster Theil.

### *Jesus Christus und die Erlösung.*

In einer Centralstelle nennt Paulus den apostolischen Beruf „den Dienst der Versöhnung“ (ἡ διακονία τῆς καταλλαγῆς II Kor. 5, 18), welcher besteht theils in Verkündigung der erfolgten Versöhnung, theils in dem Vermahnen und Bitten an Gottes und Christi Statt: lasset euch versöhnen mit Gott! (Vs. 19 f.). Die Verkündigung der Thatsache umfasst beides, sowohl die Person des Mittlers, Jesum Christum, als das Werk seiner Erlösung.

### I. Jesus Christus.

Paulus schreibt an die Galater 1, 16: „Es hat Gott gefallen, seinen Sohn in mir zu offenbaren, damit ich ihn verkündige unter den Heiden.“ Demgemäss hat er sich dafür entschieden (ἔκρινα), nichts anderes wissen zu wollen, als Jesum Christum (I Kor. 2, 2); mit andern Worten, die Person Christi, des gekreuzigten Erlösers, war der einzige Hauptgegenstand seiner Verkündigung. Noch mehr Licht gibt seine Erklärung II Kor. 4, 4 u. 6: „der Gott dieser Welt hat die Gedanken der Ungläubigen verblendet, so dass ihnen nicht strahlet das Leuchten des Evangeliums von der Herrlichkeit Christi, welcher das Ebenbild Gottes ist; — denn Gott, auf dessen Wort einst aus Finsterniss Licht strahlte, hat in unsern Herzen Licht strahlen lassen, da-

mit wir leuchtend machen die Erkenntniss seiner Herrlichkeit im Angesichte Christi." Hier bezeugt Paulus, dass im Angesichte Christi die Herrlichkeit Gottes strahle (ἡ δόξα αὐτοῦ ἐν προσώπῳ χριστοῦ); dieses göttliche Licht, das im Antlitz Christi, als des Ebenbildes Gottes strahlet, (ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ Kol. 1, 15), ist übrigens nicht allen Menschen erkennbar, vielmehr für viele verdeckt und unsichtbar; nur diejenigen, denen Gott ein Licht hat in's Herz fallen lassen, sind im Stande, jenes Gotteslicht im Angesichte Christi zu erblicken. Die Diener Christi, denen diese Erleuchtung geschenkt ist, sollen anderen dazu verhelfen, dass auch ihnen die Erkenntniss der göttlichen Herrlichkeit in Christi Antlitz hell aufgehe (πρὸς φωτισμὸν τῆς γνώσεως τῆς δόξης αὐτοῦ ἐν προσ. χρ.). Der tiefe und schön eingekleidete Gedanke des Apostels macht, wiewohl der Apostel Vs. 6 communicativ redet, doch ganz den Eindruck, als schwebe ihm zunächst seine eigene Erfahrung vor, einerseits die Verblendung, in der er selbst früher befangen gewesen, so dass er das göttliche Licht in der Person Jesu vollständig verkannte, andererseits die Erleuchtung, welche ihm durch Gottes allmächtige Gnadenwirkung das Auge für die Herrlichkeit Christi geöffnet hatte. Nehmen wir an, dass Paulus zunächst an sich und seine Bekehrung denke, so drängt sich unwillkürlich die Erinnerung an das Licht auf, das ihn auf dem Wege nach Damaskus, als ihm Jesus erschien, plötzlich umstrahlte; möglich, dass eben jener Lichtglanz den Apostel veranlasst, die göttliche Herrlichkeit Jesu hier gerade durch die Vorstellung des Lichtes anschaulich zu machen. Jedenfalls ist hier, wie Gal. 1, 16, Jesus Christus, Gottes Sohn, in welchem die Herrlichkeit des Vaters offenbar geworden, als der Mittelpunkt und Hauptgegenstand des Evangeliums dargestellt.

Indem Christus das Bild Gottes, der Sohn Gottes genannt wird, ist die Erkenntniss Gottes vorausgesetzt. Paulus hat ja Leser vor sich, die jetzt gläubig sind, mögen sie auch Heiden gewesen sein. Nur gelegenheitlich redet er vom Wesen Gottes, und zwar so, dass wir deutlich sehen, er setzt die in der Offenbarung Alten Bundes gegebene Lehre von Gott voraus. Der Gott Israëls ist der eine lebendige Gott, heilig und

überweltlich, der allmächtige Schöpfer und Herr des Weltalls; — das ist die Grundwahrheit des Alten Testaments, auf welcher bei Paulus alles beruht. Gott ist der Eine (εἷς ὁ θεός Röm. 3, 30 Gal. 3, 30), die sogenannten Götter sind nichts (I Kor. 8, 4—6; Gal. 4, 8). Er ist ewig und unvergänglich (Röm. 1, 20. 32), der lebendige (II Kor. 3, 3); unsichtbar (Röm. 1, 20). Aber er ist der Schöpfer aller Dinge (I Kor. 8, 6: ἐξ οὗ τὰ πάντα. Röm. 1, 25; Eph. 3, 9), welcher allmächtig (Röm. 4, 17; 9, 8. 21) und weise (11, 33 f.), gerecht und unparteiisch waltet (Röm. 2, 6 ff.; Gal. 6, 7 f.; Eph. 6, 9). Vermöge seiner Wahrhaftigkeit (Röm. 3, 4) hält er unbedingt Wort und beweist ewige Treue (Röm. 3, 3; 9, 29; I Kor. 1, 9; 10, 13); vor allem aber erzeigt er Liebe, Gnade und Langmut reichlich (Röm. 2, 4; 5, 5; II Kor. 13, 11; 1, 3). Nochmals erinnern wir, dass der Apostel auf die genannten Eigenschaften Gottes immer nur aus Anlass anderer Lehren, die er entwickelt und darlegt, zu reden kommt, wodurch jede dieser Aussagen eine besondere Beziehung, ein eigentümliches Leben und Gewicht erhält. Diese Wahrheiten kommen bei Paulus nicht als abgegriffene Münzen, sondern frisch vom Gusse weg, als Zeugnisse lebendigen Glaubens, scharf ausgeprägt zu Tage.

Der eine wahre und lebendige Gott hat sich in der Sendung Jesu Christi als des Messias und Herrn geoffenbart. Diese Grundwahrheit der Verkündigung schliesst sich gleichfalls an die A. T. Offenbarung, zumal an die messianische Verheissung an. Wie in den paulinischen Reden der Apostelgeschichte (s. oben S. 270 ff.) und in den Thessalonicherbriefen, so ist in den Briefen des durch Erfahrungen gereiften Apostels die Verkündigung Jesu als des erschienenen und durch Thaten Gottes beglaubigten Messias, des Herrn, zu dem die Gläubigen anbetend (die Gläubigen sind ἐπικαλούμενοι τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου, I Kor. 1, 2), dankerfüllt und vertrauensvoll aufschauen, der Mittelpunkt seines Zeugnisses und all seiner Lehre. Wenn Paulus im Eingang seiner Briefe sich z. B. Röm. 1, 1; Phil. 1, 1 als Diener Jesu Christi (δοῦλος) bezeichnet, so bekennt er eben damit indirect Christum als den Herrn, an den er glaube, dem er Leben und

Kraft weihe. Das Grundbekenntniss des gläubigen Christen aber, welches nur in Kraft des heiligen Geistes erfasst und ausgesprochen werden kann, lautet einfach: „Herr ist Jesus!" (κύριος Ἰησοῦς, I Kor. 12, 3). In der Stellung, die Jesus als „Herr" als „Herr der Herrlichkeit" I. Kor. 2, 8 einnimmt, liegt seine ganze messianische Würde, seine Hoheit im Reiche Gottes, seine Befugniss, zu gebieten und sittlichen Gehorsam, der aus Gottesfurcht hervorgeht, zu fordern.

Aber nicht nur als den Herrn, als Inhaber messianischer Hoheit und Macht, sondern auch als Sohn Gottes bekennt der Apostel Jesum.

Jesus ist der Sohn Gottes. Diese einfache Wahrheit hat Paulus, seit sie ihm durch die Offenbarung unweit Damaskus zur Gewissheit geworden ist, so innig und stet festgehalten, er hat so treulich damit gewuchert, dass eine erleuchtete Erkenntniss der Gottheit Christi daraus entwickelt wurde, nicht nur für ihn selbst, sondern für die Kirche Christi aller Zeiten. Bei der Darstellung dieser entwickelten Erkenntniss Christi nach seinem göttlichen Wesen müssen wir, um der kritischen Zweifel willen, statt die Sache einfach darzulegen, vor allem den Unterschied zwischen den früheren und späteren Briefen streng beachten, und überall die Auslegung begründend sicher stellen.

Die Wahrheit, dass Jesus Gottes Sohn ist, betont Paulus schon in den unangefochtenen Hauptbriefen mit solchem Nachdruck, dass seine einfachen Aussagen darüber schwer in's Gewicht fallen. Wenn der Apostel Gal. 1, 16 ausspricht: „Gott hat seinen Sohn in mir geoffenbart, so liegt in τὸν υἱὸν αὐτοῦ ohne Zweifel mehr, als die meisten Ausleger anerkennen, die gerade darüber leicht hinweggehen, nämlich, dass Paulus durch jene Offenbarung zur Erkenntniss Jesu als dessen, der er in Wahrheit ist, gebracht worden sei, so dass er ihn (nicht blos als Messias, sondern) als Gottes Sohn hat kennen lernen." [1]) Was hier nur angedeutet ist, das hebt der Apostel im Brief an die

[1]) Niemand hat dies so richtig und nachdrücklich herausgehoben, als gerade *Baur*, Paulus 513, 2. Aufl. II, 133 f., wiewohl wir die weitere Ausführung S. 135 f. nicht wörtlich uns anzueignen vermögen.

Römer ausdrücklich hervor, indem er 8, 3 die Worte braucht ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν πέμψας. Lassen wir das πέμψας einstweilen bei Seite, so fällt in's Auge, wie innig die gegenseitige Wesensverbindung zwischen Jesu und Gott dem Vater durch das reflexive Pronomen erscheint, obschon das einfache *Pronomen personale* τὸν υἱὸν αὐτοῦ, welches hier so gut als Gal. 1, 16 stehen konnte, einen bedeutenden Inhalt hat. Noch stärker lautet die Aussage Röm. 8, 32: ὅς γε τοῦ ἰδίου υἱοῦ οὐκ ἐφείσατο. Fassen wir den sonstigen Gebrauch des ἴδιος bei Paulus in's Auge, so können wir nicht umhin, in demselben hier einen besonderen Nachdruck anzuerkennen, auf welchen zugleich der unmittelbare Zusammenhang unserer Stelle deutlich hinweist. Ist dies der Fall, so sagt der Apostel eine ganz innige ausschliessliche Wesensgemeinschaft zwischen Jesu und Gott dem Vater aus; mit andern Worten, es wird Jesu hiemit nicht etwa blos eine theokratische Würde, sondern die metaphysische Sohnschaft Gottes beigelegt. Hieher gehört auch die schwierigere Stelle Röm. 1, 4: Jesus, der Sohn Gottes, ist Vs. 3 f. durch zwei einander parallele Aussagen über seine Person bezeichnet, nämlich a) τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαυεὶδ κατὰ σάρκα, b) τοῦ ὁρισθέντος υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν. Darüber besteht kein Zweifel, dass σάρξ und πνεῦμα ἁγιωσ. einander theils entgegengesetzt, theils als die zwei Seiten in Christo eng verbunden sind; demnach muss πνεῦμα Christo wesentlich angehören und innewohnen, und darf weder auf den Geist Gottes in den vom Messias weissagenden Propheten, noch auf den über die Jünger Jesu ausgegossenen heiligen Geist, noch auf die Thätigkeit des h. Geistes in Christo (*Godet*, Comm., deutsch bearb., 1881., S. 86.) gedeutet werden. Wenn das πνεῦμα Christi durch den Beisatz ἁγιωσύνης näher bezeichnet wird, als „Geist der Heiligkeit," so gestattet der Parallelismus mit σάρξ, welches hier in keinem Fall sittlich verstanden werden kann, eine Auslegung in sittlichem Sinne, wie sie *van Hengel, Interpretatio Ep. Pauli ad Rom.* I. 1854. 47. vorschlägt: *quatenus sanctitatis studio ducebatur*, unseres Erachtens durchaus nicht; vielmehr muss durch diese Worte das

innere höhere Element seiner Persönlichkeit, wie durch σάρξ die niedere Wesensseite, geschildert sein; vermöge jener Seite seiner Persönlichkeit ist Christus Geist, heilig erhabener Geist. Dass aber hiemit der blose, wenn auch noch so reine, Menschengeist (*Meyer*, Comm. 2. Aufl. 1854) gemeint sein sollte, können wir um des erhabenen Beisatzes willen und darum nicht zugeben, weil eben die Sohnschaft Gottes, deren Wesensbedeutung wir nach den obigen Stellen anzunehmen haben, dadurch begründet wird (υἱοῦ θεοῦ — κατὰ πν. ἁγ.); Christus ist einestheils σάρξ, anderntheils πνεῦμα ἁγιωσύνης, heilig erhabener Geist, und eben als Geist, der Sohn Gottes (vergl. *Rückert*, Comm. 2. Aufl., *Raebiger, de christologia paulina* 1852. 18 f. *Weiss*, N. T. Theol. 291 f.) Dass Paulus ausspricht, Jesus sei ὁρισθεὶς υἱὸς θεοῦ — ἐξ ἀναστασ. νεκρῶν, kann nach dem sonstigen Sprachgebrauch von ὁρίζω nichts anderes besagen, als, er sei als Sohn Gottes „eingesetzt" worden (*constitutus est filius Dei*), nämlich für uns, nicht an sich, wodurch ὁρίζειν sachlich doch wieder dem Sinn: „beurkunden, erweisen," sich nähert (vgl. *Godet*, Comm. S. 84 f.). Über die Beziehung dieser Stelle auf die Auferweckung Christi s. unten S. 351.

Mit der wesentlichen Gottessohnschaft Jesu hängt innig zusammen das Zeugniss Pauli, dass er Gottes Ebenbild ist (II Kor. 4, 4: ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ), so dass, wer irgend nicht verblendet ist, die leuchtende Herrlichkeit Gottes in Christi Angesicht erblickt (ib. Vs. 6: ἡ δόξα αὐτοῦ ἐν προσώπῳ χριστοῦ). Dies bezieht sich, der Zeitform nach (ὅς ἐστιν) auf die Gegenwart, also auf das Dasein des geschichtlich erschienenen, nun erhöhten Christus; übrigens scheint der Satz: ὁ χριστός ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ, denn doch zugleich, wie selbst *Zeller*, Theol. Jahrb. 1842. 59. zu verstehen gibt, eine grössere Tragweite zu haben und sich auch auf das vorgeschichtliche Dasein des Erlösers zu erstrecken.

Auf dieses führen selbst in den älteren und unbestrittenen Briefen des Apostels nicht wenige Zeugnisse. Wenn Paulus Röm. 8, 3 sagt, Gott habe seinen Sohn gesendet (πέμψας), Gal. 4, 4. ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ: so liegt in diesem

Ausspruch unstreitig die Voraussetzung, dass der Sohn, welchen Gott von sich aus sandte, da gewesen und bei Gott gewesen ist, ehe er in die Welt kam, denn der Zusammenhang beweist unleugbar, dass bei dem „Senden“ an den Eintritt in die Sichtbarkeit, in das irdische Leben gedacht ist.[1]) Eben damit ist der Erlöser als Person gedacht, noch vor seinem Menschwerden, und als Sohn Gottes gesetzt, bevor er auf Erden geboren ward (Gal. 4, 4 γενόμενον ἐκ γυναικός). Diese Idee liegt deutlich auch in der sonst in dieser Hinsicht wenig beachteten Frage Röm. 10, 6: τίς ἀναβήσεται εἰς τὸν οὐρανόν; τοῦτ' ἔστιν χριστὸν καταγαγεῖν. Nach dem Zusammenhang ist hier weder von der Himmelfahrt noch vom Sitzen zur Rechten Gottes (*Reiche*, *Grimm*, *Godet* Comm. deutsch bearb. II, 176 ff.), sondern von der Menschwerdung Christi die Rede (*de Wette, Meyer, Weiss, Lorenz,* a. a. O. S. 115 f.). Der Ausdruck aber verräth unverkennbar die Voraussetzung, dass Christus, vor seiner Menschwerdung, im Himmel gewesen sei, und zwar als Person, die man gleichsam herabholen kann. Auf das vorgeschichtliche Sein Christi bezieht sich ferner der Ausspruch II Kor. 8, 9. Wenn Paulus die Korinthier, um sie zur Unterstützung der Gemeinde in Jerusalem zu ermuntern, hier daran erinnert, dass Jesus δι' ὑμᾶς ἐπτώχευσε πλούσιος ὤν, ἵνα ὑμεῖς τῇ ἐκείνου πτωχείᾳ πλουτήσητε, so hat er offenbar einen vorirdichen Zustand Christi im Auge, da er reich war an göttlicher Fülle. Darauf führt der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden; denn, um die Worte *Zeller's* zu gebrauchen (Theol. Jahrb. 1842, 59 f.): „wie könnte das Beispiel Christi die Korinthier zur Wohlthätigkeit aufmuntern, wenn die Meinung nicht die ist, dass die Korinthier um ihrer Mitchristen willen ihrem Reichtum ebenso entsagen sollen, wie Christus dem seinigen um ihretwillen entsagt hat?“ Der Zusammenhang führt also darauf, dass der Zustand der Armut Christi dem Zustand seines Reichseins nicht gleichzeitig, sondern nachfolgend zu denken ist. Ist nun sein irdisches Dasein ein πτωχεύειν, so muss

---

[1]) Vgl. *Weiss*, N. T. Theol. 295. *Pfleiderer*, Paulinismus, S. 136 ff. Rich. *Schmidt*, paulinische Christologie 1870. S. 143 f. *Godet*, Comm., deutsch bearbeitet, II, S. 82. *Lorenz*, Lehrsystem, S. 111.

ein Zustand des πλούσιον εἶναι diesem vorangegangen sein. Um die Worte selber genauer zu nehmen, so sind offenbar die beiden Glieder parallel: ἐπτώχευσε πλούσιος ὤν, und ἵνα ὑμεῖς τῇ ἐκείνου πτωχείᾳ πλουτήσητε. Jenes πτωχεύειν entspricht diesem πλουτεῖν als dessen Gegensatz. Nun bezeichnen beide Verba nach dem Sprachgebrauch im Präsens allerdings ein Sein, einen Zustand, nicht ein Werden, einen Übergang; allein der Aorist drückt bei Verben dieser Art gerade das Eintreten des Zustandes aus (vgl. *Holsten*, zum Ev. des Paulus und des Petrus S. 437. Anm.); und da klar vorliegt, dass πλουτήσητε im Zwecksatz den Sinn hat: Ihr sollt durch seine Armut reich werden, so kann auch das entsprechende ἐπτώχευσε nur als ein erst eingetretener Zustand irdischer Armut verstanden werden, während πλούσιος ὤν entsprechend auf Reichsein an himmlischer Herrlichkeit deutet. Nur bei Verkennung des Zusammenhangs kann das Arm- und Reichsein Christi gleichzeitig gedacht werden, so dass jenes leiblich, dieses geistig zu verstehen wäre (*Baur*, Paulus, 2. Aufl. S. 267. *Köstlin*, Lehrbegriff des Evang. Joh., S. 310. Anmerk. *Beyschlag*, Christologie des N. T. 1868. S. 237). Somit kommen wir bei Beachtung der Worte, wie des Zusammenhangs, auf die Vorstellung, dass Christus, ehe er in sein armes menschliches Leben eintrat, d. h. in seinem vormenschlichen Dasein, reich war; unter diesem Reichtum kann dann nichts anderes verstanden werden, als die Fülle göttlichen Lebens und göttlicher Herrlichkeit. Die neueren Ausleger stimmen in dieser Deutung fast alle überein, z. B. *Rückert, de Wette, Meyer*, vergl. *Neander*, a. a. O. II. 801. *Räbiger*, *Christol. paul.* 38 ff. *Ernesti*, vom Ursprung der Sünde nach paulin. Lehrgehalt I. 1855. S. 243 f. *Weiss*, N. T. Theol., S. 297. R. *Schmidt*, paulin. Christologie, S. 143 ff. *Pfleiderer*, Paulinismus, 138 f. Somit ist auch hier ein vorgeschichtliches Dasein des Erlösers, und zwar, da seine Menschwerdung als aufopfernde Selbstverleugnung zum Vorbild gebraucht wird, ein reales persönliches Leben, das einer That fähig ist, vorausgesetzt. Noch mehr! Paulus deutet ein persönliches Wirken Christi in der AT. Offenbarung, in der Führung Israëls an I Kor. 10, 4, indem er zu verstehen gibt,

dass der auf dem Wüstenzuge Wasser spendende Fels, welcher je und je das dem Verschmachten nahe Volk erquickte, Christus war (ἡ πέτρα δὲ ἦν ὁ χριστός). Der Apostel will seine Leser vor geistlicher Sicherheit und vor Selbstvertrauen warnen, indem er ihnen vorstellt, die Israëliten seien beim Auszug aus Ägypten und auf der Reise durch die Wüste ähnlicher Gnadenerweissungen theilhaftig geworden, wie die Erlöseten Christi, und dennoch seien ihrer viele, ja die meisten, verloren gegangen. In diesem Zusammenhang sagt er: Christus war der Fels, der sie wunderbar tränkte. Darin liegt unverkennbar der Gedanke, dass unsichtbar und doch wirklich Christus es war, der darin wirksam gewesen, d. h. dass Christus vor seiner historischen Erscheinung präexistirt habe, und als Mittler der Offenbarung Gottes thätig gewesen sei. — Dieser Gedanke erscheint *Holsten*, das Ev. des Paulus, S. 324 Anm. so abenteuerlich, und der heilsgeschichtlichen Anschauung des Apostels im Princip widersprechend, dass er die Worte Vs. 4b: ἔπινον γὰρ — χριστὸς für unächt und im Geiste des Barnabasbriefs interpolirt zu erklären geneigt ist. Vergl. dagegen die besonnene Erörterung R. *Schmidt's*, paulin. Christologie, S. 145 ff. *Pfleiderer*, Paulinismus, 143, besonders aber *Heinrici*, I Kor. S. 262 ff., mit welchen *Weiss*, N. T. Theol. 298 zusammenstimmt.

Noch höher steigt der Gedanke I Kor. 8, 6, wo der Apostel ausspricht: εἷς κύριος, Ἰησοῦς Χριστὸς, δι' οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ. Das τὰ πάντα muss sowohl an sich, zumal des bestimmtèn Artikels wegen, als dem Zusammenhang nach, auf die Gesamtheit des Seins, auf das Weltall bezogen werden: die Welt ist durch Christum geworden. Es liegt in dem Ausspruch ein nicht blos vormenschliches, sondern auch vorweltliches, ein ewiges Sein des Erlösers, sofern er der Mittler, das Organ (δι' οὗ) der Weltschöpfung ist, während Gott der Urgrund aller Dinge ist (ἐξ οὗ τὰ πάντα). Dass diese gewöhnliche Erklärung der Worte, von der Weltschöpfung, richtig ist, hat *Zeller* treffend nachgewiesen (Theol. Jahrb. 1842, 56 ff. vgl. 1845. 91 f.). Wenn Dr. *Baur* (Paulus, 2. Aufl. II, S. 264 ff.) seine schon früher (Lehre von der Dreieinigkeit I. 81 ff.) auf-

gestellte Ansicht, es sei nur von der Erlösung und dem Verhältniss zu der Gemeinde die Rede, hauptsächlich aus dem Grunde vertheidigt, dass ja auch II Kor. 5, 18 die Worte *τὰ δὲ πάντα ἐκ τοῦ θεοῦ — διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ* nur alles das bezeichnen, was sich auf die Erlösung und Versöhnung bezieht: so ist zu erwidern, dass dies in die Kategorie des Misbrauchs von Parallelen gehört, während jede Stelle zunächst aus sich selbst zu erklären ist, und nicht aus anderen Stellen, welche, wenn auch verwandt, doch nicht identisch sind. Die fragliche Auffassung ist, als durchaus sprach- und contextwidrig, von allen Auslegern mit Recht verworfen; *Baur* selbst hat, Christentum der drei ersten Jahrhunderte 2. Aufl. 1860, S. 313 Anm., jene Auslegung halb und halb zurückgenommen.[1]) Es ist somit der Sinn, dass der Erlöser nicht nur vor seiner Menschwerdung, sondern auch vor Welt und Zeit, ewig gewesen ist, und dass die Schöpfnng der Welt, deren schlechthin letzter Urgrund Gott der Vater ist, durch ihn, als den Vermittler des göttlichen Schaffens, vollzogen ist.[2]) Fassen wir die bisherigen Zeugnisse der älteren Briefe zusammen, so haben wir folgende Aussprüche über die Person Christi nach seiner göttlichen Seite:

Er ist der Sohn Gottes in ausschliesslichem und wesentlichem Sinn, steht als solcher in innigster Wesenseinheit mit

---

1) Vgl. *Hase*, Tüb. Schule, S. 17.

2) Dass dies der Wortsinn und die Tragweite des Gedankens ist, erkennen neuerdings die Ausleger und Bearbeiter paulinischer Lehre einhellig an, z. B. *R. Schmidt*, Paulin. Christologie, S. 145 ff.; *Pfleiderer*, Paulinismus, 144 f.; *Heinrici*, I Kor. S. 228 f. vgl. *Beyschlag*, N. T. Christol. S. 228; *Weiss*, N. T. Theol. 297. Nur *Holsten*, Das Ev. des Paulus, S. 309 f. erklärt dies für ein falsches Verständniss des paulinischen Gedankens. Er selbst presst das *κύριος* und schliesst aus diesem, dass Christus nur als „Weltwaltungsmittler", als Herrscher, gedacht sei, sowohl in Betreff des All, als in Betreff der Gläubigen insonderheit. Allein die Beschränkung des *δι' οὗ* auf die Herrschermacht Christi ist durch *κύριος* nicht motivirt; sie ist vielmehr eingelegt, statt ausgelegt. So wenig Vs. 6a das *ἐξ οὗ τὰ πάντα* etc. blose Explication von *θεός* ist, eben so wenig darf 6b *δι' οὗ* etc. lediglich als Explication des, *κύριος* gefasst werden, vielmehr ist es den Worten und dem Parallelismus gemäss zu verstehen: durch Christum das All geschaffen, wie es aus Gott als dem absoluten Grund alles Werdens und Seins ist; und wie Gott das letzte Ziel der Erlösten ist, so sind diese durch Christum geworden, was sie sind.

Gott dem Vater, dessen Ebenbild er ist. Bevor er Mensch wurde, ja ehe die Welt ward, ist er gewesen (Präexistenz), und zwar nicht als unpersönliche Eigenschaft oder Idee in Gott, sondern als Persönlichkeit, welche einer That, wie der selbstverleugnende Eintritt in das arme zeitliche Leben, fähig war. Er ist nicht ein Geschöpf Gottes, vielmehr ist die Schöpfung alles Seienden durch ihn, als das ewige Organ göttlicher Offenbarung, vermittelt.

Wir gehen nun auf die von der modernen Kritik angefochtenen späteren Briefe des Apostels über. Es wird sich zeigen, dass wir nichts von obigem Ergebniss wesentlich abweichendes, wohl aber weitere Entwickelung und Ausführung derselben Gedanken finden werden.

Mit II Kor. 4, 4 nahe verwandt ist Kol. 1, 15: Christus ist Ebenbild des unsichtbaren Gottes, εικὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου. Zwar fehlt bei εἰκὼν der Artikel, welcher sogleich klar machen würde, dass Christus in einem ganz einzigen Sinne Gottes Ebenbild sei; indes führt der ganze Zusammenhang unausweichlich darauf, dass nicht ein Bild, sondern das Bild Gottes, und zwar das ausschliessliche und völlig adäquate Ebenbild Gottes gemeint ist. Demnach ist jedenfalss das ausgesagt, dass (nicht etwa eine oder die andere Eigenschaft, die in Gott unsichtbar ist, sondern) das ganze Wesen Gottes in Christo geschaut wird. Soweit ist zunächst allerdings nur von dem „ganzen Christus", d. h. dem menschgewordenen und jetzt erhöhten, die Rede, und nicht etwa blos von der göttlichen Natur Christi, denn Paulus sagt ὅς ἐστιν εἰκών, nicht ὃς ἦν, und nur der Mensch Christus ist sichtbar, das Abbild des Unsichtbaren. Allein eine andere Frage ist, ob (wie *Schleiermacher* wollte, Abh. über Kol. 1, 15—20, Theol. Stud. und Krit. 1832, S. 497 ff.) auch das folgende noch in der gleichen Beziehung auf den ganzen Christus zu verstehen ist: πρωτότοκος πάσης κτίσεως. Er ist der Erstgeborene vor allem Geschöpf. Hier bestimmt Paulus das Verhältniss Christi zu dem Erschaffenen, zu der Welt, wie vorher sein Verhältniss zu Gott. Und zwar schreibt er Christo nicht blos die erste Stelle und Würde, den entschiedenen Vor-

rang vor jeder Kreatur zu, wobei Christus denn doch in eine Reihe mit den Geschöpfen, wenn auch an deren Spitze, gestellt und selbst für eine κτίσις, aber für die erste unter allen, erklärt würde (πάσ. κτίσ. gen. part.; so mit den Arianern noch *Usteri* a. a. O. 315; *Schwegler* a. a. O. II, 290; *Baur*, N. T. Theol. 257). Sondern es ist damit ein Dasein vor jedem Geschöpf (πάσ. κτίσεως gen. comparat. in Beziehung auf πρωτοτ., wie Joh. 1, 15: πρῶτός μου) Christo beigelegt, was Vs. 17 deutlich in πρὸ πάντων liegt; überdies ist der gewichtige Ausdruck πρωτότοκος zu beachten, in seinem Unterschied von πρωτόκτιστος, was die Alexandriner vom Logos aussagen. Paulus legt also Christo, als dem Erstgeborenen, nicht blos den Vorrang der Würde vor jedem Geschöpf, nicht blos ein Dasein vor aller Kreatur, der Zeit nach, sondern auch einen von aller κτίσις zu unterscheidenden Ursprung bei, sofern er nicht erschaffen, sondern geboren, aus Gottes Wesen erzeugt ist: οὐχ ὡς ἀδελφὴν ἔχων τὴν κτίσιν, ἀλλ' ὡς πρὸ πάσης κτίσεως γεννηθείς, wie Theodoret treffend auslegt. Sofern nun ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ auf den menschgewordenen und erhöhten Herrn sich bezieht, und unser Satz mit jenem unmittelbar zusammenhängt, müssen wir allerdings annehmen, dass Paulus von dem erschienenen Christus ausgeht; aber eben so gewiss erhellt aus πρωτότοκος und den folgenden Sätzen, dass das Hauptaugenmerk auf das göttliche und ewige in der Person des Erlösers gerichtet ist; denn nur von diesem, nicht aber von dem Menschen Christus, kann die ewige Zeugung aus dem Vater und der Akt der Weltschöpfung ausgesagt werden, was *de Wette* wenigstens bei Vs. 16 zugibt, während die Deutung *Meyer's*, von dem ganzen Christus, etwas unklares und künstliches behält. In dem nun folgenden wird der obige Hauptsatz: „Er ist der Erstgeborene vor allem Geschöpf" in einzelne Sätze auseinander gelegt, Vs. 16 ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, τὰ ὁρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα — τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται, — Vs. 17: καὶ αὐτός ἐστι πρὸ πάντων, καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκε. — Dass hier wirklich von der Schöpfung des Weltalls, der gesamten Natur- und Geisterwelt die Rede ist,

zeigen die dreimal wiederholten Worte τὰ πάντα und die nähere Bezeichnung dieses Alls nach den darin begriffenen Hauptunterschieden zu deutlich, als dass eine vorurtheilslose Auslegung daran zweifeln dürfte. Der Apostel spricht also aus, 1. dass Christus vor allem ist (Vs. 17 αὐτός ἐστιν πρὸ πάντων), d. h. sein Dasein geht der Zeit nach allem, was ausser Gott ist, voran; 2. alles ist durch ihn geschaffen (Vs. 16 τὰ πάντα δι' αὐτοῦ ἔκτισται), als den Vermittler, das Offenbarungsorgan; ähnlich, aber nicht gleichbedeutend, ἐν αὐτῷ — ἐκτίσθη, der Akt der Schöpfung lag in seiner Person, geschah in der Gemeinschaft des Vaters mit ihm; 3. das All besteht in ihm, die Erhaltung und der fortwährende Bestand aller Dinge beruht in ihm; 4. alles hat in ihm seine Abzweckung, sein Ziel: εἰς αὐτὸν ἔκτισται. Wenn *Baur*, Paulus, 2. Aufl., II, S. 9, behauptet, es werde hier Christo „als dem schöpferischen Princip alles Seienden absolute Präexistenz zugeschrieben", so überschreitet er die Schranke, welche der Apostel besonnener Weise eingehalten hat. Denn der Begriff: „schöpferisches Princip alles Seienden" geht doch über das Mass des apostolischen Satzes: ἐν αὐτῷ καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἐκτίσθη τὰ πάντα entschieden hinaus. Wir müssen erstlich den Umstand beachten, dass in der Stelle ausschliesslich das Passivum gebraucht und das Activum: „Er hat geschaffen", absichtlich, wie es scheint, gemieden ist. Sodann führen die Präpositionen: πρὸ, διὰ, εἰς, ἐν allerdings auf die Begriffe des Daseins vor der Welt, des Organs göttlicher Weltschöpfung, des Zwecks der Schöpfung und gleichsam des Orts der Weltschöpfung (ἐν αὐτῷ), aber keineswegs auf den Begriff des Urgrundes und Princips der Weltschöpfung, den der Apostel, wo er ihn ausdrücken will, z. B. I Kor. 8, 6 durch ἐξ οὗ τὰ πάντα deutlich bezeichnet, aber auf Gott den Vater beschränkt. Gehen wir zu Vs. 19 fort: ὅτι ἐν αὐτῷ εὐδόκησε πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι. Als Subject zu εὐδόκησε nehmen wir mit fast allen neueren Auslegern[1]) ὁ θεός: es gefiel Gott, dass

[1]) Nur *Hofmann*, Schriftbeweis II, 1, 242 ff. bestreitet das Recht, ὁ θεὸς als Subject zu ergänzen, weil von Vs. 15 an alles nur Aussage von Christo Jesu sei, der Name Gottes aber wie absichtlich gemieden werde.

in Christo die ganze Fülle wohne. Aber was ist das πλήρωμα? Nach vielen Auslegern: die Gemeinde, namentlich (*Schleiermacher*) die ganze Fülle der im Reich des Sohnes vereinigten Juden und Heiden vgl. Röm. 11, 12. 25; Eph. 1, 23. Allein das erlaubt in unserer Stelle weder der Wortlaut noch der Zusammenhang. Sie ist vor allem aus sich selbst zu erklären, und eben so wenig aus einer andern paulinischen Stelle, als aus einem gnostischen System.[1]) Bleiben wir bei der Stelle selbst, so ist deutlich, dass πλήρωμα die Fülle, die Vollkommenheit bedeutet, entweder

---

Allein gerade Vs. 15 heisst Christus εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου, und die Worte ἐκτίσθη — ἔκτισται weisen deutlich genug auf Gott, als Schöpfer. Überdies scheint es uns in hohem Grade gewagt, Christum selbst als Subject zu εὐδόκησε zu nehmen: „Christus wollte die ganze Fülle in ihm wohnen haben"; sprachlich, sofern die Beziehung der Pronomina Vs. 20 αὐτοῦ, αὐτὸς auf Christum immerhin eine Härte behält; sachlich, sofern gegen alle sonstige Darstellung bei Paulus, als letztes Princip und Ziel des Erlösungswerkes ausschliesslich Christus genannt wäre. Vgl. *R. Schmidt*, Paulinische Christologie, S. 183.

1) Die Frage ist unschwer zu beantworten, ob es nicht gesunder und geschichtlich wahrer ist, manche gnostische Gedanken und Kunstausdrücke aus neutestamentlichen Begriffen abzuleiten, gesetzt auch letztere wären von der Gnosis spekulativ umgedeutet worden, als gewisse Stellen des Neuen Testaments, oder wenigstens einzelne biblische Ausdrücke, aus der Gnosis zu erklären. Es lässt sich an und für sich ganz wohl denken, dass, da die Gnosis schon während des Lebens der Apostel zu keimen und sich zu regen begann, Paulus gewisser in Gang gekommener Ausdrücke sich bedient haben möge, um der Fassungskraft seiner Leser zu Hülfe zu kommen. Allein da, abgesehen von den apostolischen Briefen und von einzelnen Worten, welche entweder diese mit späteren gnostischen Systemen, oder die Systeme mit den Briefen gemein haben, durchaus keine historischen Thatsachen darauf führen, dass solche bestimmte Terminologie schon so frühe gäng und gäbe gewesen wäre; da es hingegen eine ausgemachte Sache ist, dass die Gnostiker des zweiten Jahrhunderts neutestamentliche Schriften benützt haben (die Valentinianer z. B. das Ev. Joh.), so lässt sich mit viel mehr historischer Wahrscheinlichkeit derjenige Theil der gnostischen Terminologie, welchen die Gnosis mit dem Neuen Testament gemein hat, aus den apostolischen Schriften ableiten, als umgekehrt. Hat doch, laut der *Refutatio haeresium* von *Hippolytus*, VI, 30 f., S. 384 ed. *Duncker*, 1859, Valentin und seine Schule den Epheserbrief nicht nur benützt, sondern auch förmlich als γραφή citirt. Übrigens lässt sich in dem Erklärungsversuch *Baur*'s (a. a. O. S. 425 ff.) weder ein richtiges Bild der betreffenden gnostischen Gedanken, noch der unverfälschte Sinn der neutestamentlichen Stelle finden, wohl aber eine trübe Mischung biblischer Wahrheit mit gnostischer Speculation.

schlechthin, oder so, dass es aus dem vorausgesetzten Subject ϑεός ergänzt wird. Es bezeichnet also die ganze Fülle göttlichen Wesens und Lebens, die in Christo wohnt. Vergleichen wir die andere Stelle, Kol. 2, 9: Ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς ϑεότητος σωματικῶς. Hier ist das in der vorigen Stelle noch unbestimmt gelassene πλήρωμα ausdrücklich erklärt als die ganze Fülle göttlicher Wesenheit, ϑεότης bedeutet das Gottsein, die göttliche Wesenheit; da aber Paulus sonst πλήρωμα τοῦ ϑεοῦ zu sagen pflegt, so muss es absichtlich geschehen sein, dass er hier sich anders ausdrückt; er setzt, wie *Bengel* bemerkt, *vocabulum abstractum significantissimum*, um recht voll und stark zu bezeugen, dass, *quidquid inest divinitati*, in Christo wohne. Und in der That, was kann man Bezeichnenderes und Völligeres sagen, um die Gottheit Christi auszusprechen, als: „in ihm wohnet die ganze Fülle göttlicher Wesenheit leibhaftig". Wenn *Meyer* zugibt, dass πλήρωμα hier, 2, 9, metaphysisch, von der *divina essentia* gemeint sei, aber dasselbe Wort 1, 19 charismatisch, von der *divina gratia*, verstanden wissen will, Comm. 2. Aufl., S. 196 f., so ist dagegen zu erinnern, 1) dass 1, 19 zur Beschränkung auf Gnadenfülle kein Grund vorhanden ist, denn das historische εὐδόκησε führt nicht nothwendig darauf; 2) dass überhaupt Paulus in seiner Anschauung beides, die Gnade im sittlich-religiösen Sinn und die reale Wesenheit, nicht getrennt, sondern vereinigt zu denken pflegt; das letztere bemerkt *Ernesti*, Ursprung der Sünde, 220 f., mit Recht. Das Einwohnen Gottes in Christo, κατοικεῖν, bezeichnet Paulus nach dessen Art und Weise näher durch σωματικῶς; dieses Wort heisst, wie die Neueren einstimmig anerkennen, weder wirklich (*realiter*, Gegensatz *umbraliter*), noch wesentlich (*essentialiter*), sondern einfach *corporaliter*, leibhaftig, körperlich, wobei hier nur an die verklärte Leiblichkeit des erhöhten Erlösers zu denken ist (*Baehr*, Comm. S. 165 ff., *de Wette*, *Meyer*). Somit haben wir Kol. 1, 15 ff., 2, 9 zwei Sätze; erstens: Christus ist das Ebenbild des unsichtbaren Gottes, in ihm wohnt die Fülle göttlicher Wesenheit und göttlichen Lebens sichtbar und leibhaftig; zweitens: er ist schon vor der Welt gewesen, ja alles

Sein ist durch ihn geschaffen und besteht in ihm. Der erste Satz ist eine nähere Bestimmung und, durch hervorgetretene Irrlehren veranlasste, genauere Ausführung der Worte II Kor. 4, 4: Christus ist das Bild Gottes. Der zweite Satz ist in dem Ausspruch I Kor. 8, 6: „Alles durch Christum geworden“ keimartig enthalten, im Kolosserbrief aber aus gleichem Anlass weiter entwickelt.[1])

Entsprechend dem Zeugniss II Kor. 8, 9 enthält die Stelle Phil. 2, 5—11 einen gewichtigen Beitrag zur Erkenntniss der göttlichen Würde Christi. Paulus hält seinen Lesern, um sie zu der Gesinnung demütiger, dienender und selbstverleugnender Nächstenliebe zu ermuntern, das Beispiel Jesu vor, der so hoch stand und sich so tief erniedrigte: *ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων, οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ, ἀλλ' ἑαυτὸν ἐκένωσε, μορφὴν δούλου λαβὼν — καὶ ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν γενόμενος ὑπήκοος.* Hier ist unterschieden ein doppelter Zustand, in welchem Christus zu verschiedener Zeit sich befand. Bei beiden Zuständen ist aber auf die Gesinnung aufmerksam gemacht. Vs. 6 bezeichnet den früheren Zustand Christi und seine Gesinnung darin. Der Zustand bestand darin, dass er in Gottesgestalt war, in göttlicher Daseinsform lebte. Seine Gesinnung in diesem Zustande war die, dass er das Gottgleichsein „nicht für einen Raub achtete“. Das Letztere muss, dem ganzen Zusammenhang nach, im Allgemeinen den Sinn haben, er habe nicht das Seine gesucht, nicht seine Ehre oder seinen Genuss, vgl. Vs.

[1]) Diese christologische Stelle kann uns also nicht bewegen, den Zweifeln an der Ächtheit des Kolosserbriefes beizutreten. *Baur* selbst gesteht doch so viel zu, dass auch in den von ihm anerkannten Briefen des Apostels einzelne Andeutungen ähnlicher Art sich finden; nur seien es eben blose Andeutungen, und treten nirgends auf solche Weise hervor, wie hier, wo das absolute vorweltliche Sein der herrschende Hauptgedanke sei (Paulus, 2. Aufl. II, 12. 35. 43). Allein dieser Unterschied, der nach den obigen Erörterungen überdies nicht so bedeutend erscheint, ist doch wahrlich nicht von der Art, dass man um seinetwillen einen Brief beanstanden könnte. Oder ist es bei einer Reihe von Briefen eines Mannes anders zu erwarten, als dass dieselben Gedanken hier schwach angedeutet, in flüchtigen Umrissen gezeichnet, dort genauer ausgeführt und beleuchtet, je nach dem Bedürfniss der Leser anders geltend gemacht und angewandt sein werden?

3. 4. Es fragt sich: was ist das ἁρπαγμὸν ἡγήσατο, und was das εἶναι ἴσα ϑεῷ? Ist das letztere mit ἐν μορφῇ ϑεοῦ ὑπάρχων schlechthin gleichbedeutend, oder ist es wesentlich davon zu unterscheiden? — Den Worten nach scheint doch ἴσα ϑεῷ mehr zu sein, als ἐν μορφῇ ϑεοῦ, sofern letzteres blos die Erscheinungsform, die Art und Weise des Daseins bezeichnet, während ἴσος eine vollständige wesentliche Gleichheit bedeutet. Und ἁρπαγμὸν οὐχ ἡγήσατο ist, da die active Bedeutung von ἁρπαγμὸς = *rapiendi actus* unzweifelhaft ist, wörtlich zu übersetzen: er hielt es nicht für ein Rauben, für den Gegenstand eines Raubversuchs, Gott gleich zu sein, d. h. er wollte es nicht an sich reissen, dachte nicht daran, es sich anzumassen. Ist dies der Sinn des letzteren Ausdrucks, so muss τὸ εἶναι ἴσα ϑεῷ etwas sein, was Christus damit, dass er ἐν μορφῇ ϑεοῦ ὑπῆρχεν, noch nicht besass. Was war aber das? Der Zusammenhang sowohl mit dem Vorangehenden, Vs. 3 f., wo der Apostel namentlich vor dem Suchen eigener Ehre warnt, als mit dem Nachfolgenden, Vs. 9 ff., wo von der hohen Herrlichkeit Christi, der nun von aller Kreatur anzubeten sei, die Rede ist, führt auf den Gedanken, dass unter ἴσα ϑεῷ hauptsächlich göttliche Ehre und Anbetung verstanden sein möchte.[1]) Wir haben also im bisherigen folgende Sätze; erstens: Christus ist vor seiner Menschwerdung in Gottesgestalt, in göttlicher Daseinsform gewesen; denn dass Vs. 6 nicht von dem menschlichen Leben Jesu, von seinem Auftreten (*de Wette, Beyschlag*), sondern von dem vorgeschichtlichen Dasein des Erlösers die Rede sei, und dass das Subject

1) Diese, unseres Bedünkens, allein richtige Erklärung findet sich angedeutet bei *Schrader*, Der Apostel Paulus, Bd. V, S. 215; genauer ausgeführt und begründet in der Abh. von *Stein*, Theol. Stud. und Krit. 1837, S. 165, besonders 174 ff. Später hat *Ernesti*, Stud. und Krit. 1848, S. 558 ff., vgl. 851, 595 ff. vom Ursprung der Sünde, S. 243 f. im wesentlichen dieselbe Auslegung gegeben und weiter begründet, jedoch mit der Eigentümlichkeit, dass er eine Anspielung auf Gen. 3 annimmt, wovon indes weder in der Stelle selbst etwas angedeutet, noch ein wesentlicher Gewinn für die Erklärung zu hoffen ist. In der Hauptsache stimmten mit uns früher *Räbiger* a. a. O., 76 ff. 60. 82 ff., und *Messner*, Lehre der Apostel, S. 233 ff., überein, neuerdings *R. Schmidt*, Paulin. Christologie, 166 f.; *Pfleiderer*, Paulinismus, S. 149; *Weiss*, N. T. Theol., S. 430, bes. Anm. 5.

hier dem eigentlichen Augenmerk nach der präexistirende Christus sei, haben *Usteri*, *Meyer*, *R. Schmidt* a. a. O. 163 ff. u. A. mit Recht geltend gemacht; zweitens: er war aber nicht Gott gleich, in Hinsicht der Macht, Ehre und Anbetung; drittens: nach der Gleichheit mit Gott hat er nicht getrachtet in willkürlicher, selbstsüchtiger Weise. Im folgenden tritt zunächst ein vierter Satz hinzu: Vielmehr hat er sogar seiner Gottesgestalt sich freiwilllig begeben, indem er Mensch wurde.

Der geschichtliche Zustand Christi wird erörtert Vs. 7 f. Der Übergang aus dem früheren Zustand in den späteren geschah durch eine freie That Christi (*ἐκένωσε*). Diese wird ihrem Gehalt nach bezeichnet als ein *ἑαυτὸν κενοῦν*, sich selbst einer Fülle, eines Besitzes begeben, entäussern, wobei man unwillkürlich an das *πλήρωμα* denkt, Kol. 1, 19; 2, 9; das *ἑαυτὸν ἐκένωσε* entspricht dem *ἐπτώχευσε* II Kor. 8, 9. Indessen ist das *κενοῦν* nur die eine Seite der That, die negative; diese setzt ein positives voraus, worin die Art und Weise, das Wesen des neuen Zustandes, ausgedrückt ist. Letzteres ist dreifach bezeichnet: durch *μορφὴν δούλου λαβών*, *ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος* und *σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος*. Die Reihe scheint eine Antiklimax zu sein, so dass *μορφὴ δούλου* des schroffen Gegensatzes gegen *μορφὴ θεοῦ* wegen vorangestellt ist. Auffallend ist hiebei, dass das menschliche Dasein und Leben Christi nur mit Ausdrücken wie Form, Haltung, Ähnlichkeit bezeichnet wird, wornach *Baur* behauptet hat, es liege im Sinn der Stelle, dass Christi Menschheit keine wirkliche und wahrhafte, sondern nur eine scheinbare gewesen sei, im Sinne des Doketismus, s. N. T. Theol., S. 269. Allein, behalten wir den Zusammenhang des Ganzen im Auge, so müssen wir das ablehnen. Wäre *μορφὴ δούλου*, *ὁμοίωμα ἀνθρώπων* doketisch zu denken, so müsste zuletzt auch die *μορφὴ θεοῦ* für blosen Schein genommen werden, das heisst der Doketismus würde in Ebionismus umschlagen. Die Ausdrücke *σχῆμα*, *ὁμοίωμα* scheinen aus der Rücksicht gewählt zu sein, dass die an sich und ursprünglich göttliche Persönlichkeit auch in ihrem menschlichen Leben und Dasein entschieden als solche anerkannt werde.

Die Gesinnung Christi in seinem menschlichen Zustand ist mit den Worten bezeichnet: ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν γενόμενος ὑπήκοος — σταυροῦ. Er unterwarf sich in diesem Zustand freiwillig der Erniedrigung, und übte von freien Stücken Gehorsam bis zum Tod am Kreuze. Aus diesem Zustand aber ist er wieder in einen göttlichen, herrlichen Zustand erhoben. Der Übergang geschah jedoch nicht durch seine eigene That, sondern durch Gottes That (ὁ θεὸς ὑπερύψωσε, was wir, gegen *Ernesti*, auf die himmlische Erhöhung Jesu beziehen). Weil er sich selbst erniedrigt hat, so hat Gott ihn dafür so hoch erhöhet, und ihm den Namen der über alle Namen ist, den Anspruch auf die Ehre und Anbetung aller Kreatur, geschenkt.[1]).

Die stärksten Zeugnisse, welche in den späteren Briefen, namentlich in denen an die Philipper und Kolosser liegen, gehen also dahin, dass der Erlöser Gottes Sohn in einzigartigem Sinn, das Ebenbild des unsichtbaren Gottes, mit ihm in Wesensgemeinschaft ist; ferner dass er vor seinem geschichtlichen Erscheinen als Menschensohn, ja vor dem Dasein irgend einer Kreatur, in göttlicher Lebensgestalt war, und zwar als eine wirkliche Person, die einen Entschluss fassen, eine sittliche That der Selbstverleugnung vollbringen konnte; endlich dass die Schöpfung der Welt und deren Bestehen durch ihn vermittelt ist. Das sind aber lauter Wahrheiten, die in den Briefen an die Römer, Korinthier und Galater dem wesentlichen Gehalt nach auch schon ausgesprochen sind. Der Unterschied zwischen beiden Klassen von Briefen kann nicht darin gefunden werden, dass die einen eine niedrigere, die andern eine höhere Ansicht von dem Göttlichen in Christo aufstellen, sondern lediglich darin,

---

1) Den mislungenen Versuch *Baur's*, die Gnosis zur Aufhellung unserer Stelle zu benützen und letztere aus dem System Valentin's zu erklären, hat sowohl *Ernesti* in der angeführten Abhandlung, als auch *Räbiger* a. a. O., vgl. *Meyer*, Comm. Phil. S. 61 und Andere, unseres Bedünkens, schlagend widerlegt. Die Differenz zwischen der paulinischen und der valentinischen Idee ist ungleich stärker und tiefer, als die von *Baur* aufgesuchte Ähnlichkeit. Wenn die angeblich gnostische Richtung des Philipperbriefes der Hauptgrund des Zweifels an seiner Ächtheit ist, so bleibt letztere hinlänglich gesichert.

dass die einen ausführlicher darlegen und vollständiger entwickeln, was in den anderen zwar deutlich genug, aber kürzer und gedrängter ausgesprochen ist; ein Unterschied, der sich aus den Umständen, unter welchen Paulus schrieb, zum Theil aus der Richtung von Irrlehren, die er zu bekämpfen hatte, natürlich genug erklärt. Der Consensus ist so entschieden, dass aus demselben nicht nur die Einheit der Lehrweise Pauli, sondern auch die Ächtheit der auf Grund eines angeblichen Lehrgegensatzes angefochtenen Briefe für ein unbefangenes Auge klar hervorleuchtet.

Indessen ist ein Punkt übrig, welchen wir noch genauer beleuchten müssen, um uns die Erkenntniss des Apostels von der Gottheit Christi vollständig zu vergegenwärtigen, nämlich die Bestimmtheit des Verhältnisses, in welchem der Apostel das Göttliche in Christo zum Vater anschaut. Es fragt sich: ist Christus, in Hinsicht seiner göttlichen Seite, nach Paulus, absolute Persönlichkeit, wirklich Gott, oder nicht? Schon oben ist darauf aufmerksam gemacht, welch' hohe Anschauung in der Aussage liegt, dass in Christo κατοικεῖ τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος, *quidquid inest divinitati* (Kol. 1, 19; 2, 9), und zwar nicht getheilt, noch beschränkt, sondern die ganze und vollständige Fülle der Gottheit (πᾶν τὸ πλ. in beiden Stellen). Wenn alles, worin das Wesen Gottes beruht, in Christo wohnt: so ist er eben deshalb in vollem, d. h. wirklichem Sinne Gott. Beachten wir ferner den Umstand, dass dem Erlöser nach seiner göttlichen, vorweltlichen Seite Ewigkeit zukommen muss (πρωτότοκος πάσης κτίσεως Kol. 1, 15), ausdrücklich aber die That der Weltschöpfung ihm als dem Vermittler derselben beigelegt ist (I Kor. 8, 6; Kol. I, 16), in einer Menge Stellen auch das Sitzen zur Rechten Gottes (Röm. 8, 34; Eph. 1, 20 ff. u. a.), d. h. die Theilnahme an der Weltregierung ihm zusteht: so können wir consequenter Weise nicht umhin, anzuerkennen, dass gerade diejenigen Eigenschaften und Thätigkeiten, welche Gott als Gott einzig und allein zukommen, Christo eignen, d. h. dass er in vollem und wahrem Sinne Gott ist.[1]) Sodann

[1]) Mit Recht behauptet *Baur*, gerade da, wo er sich gegen die richtige Auslegung von I Kor. 8, 6 sträubt, Paulus, 2. Aufl., II, 265, „das Höchste

ist auf die Wagschale zu legen, was Paulus von dem Namen Jesu und seiner Anrufung sagt; in der Zuschrift an die korinthische Gemeinde bezeichnet er I Kor. 1, 2 die Christen als *οἱ ἐπικαλούμενοι τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ.* Den Namen des Herrn Jesu Christi anrufen ist offenbar als Gottesdienst, als wirkliche Anbetung gemeint[1]), wie קָרָא בְּשֵׁם יְהוָה. Noch sprechender ist in dieser Hinsicht die Art, wie Röm. 10, 13 die Worte Joel 3, 5: כֹּל אֲשֶׁר יִקְרָא בְּשֵׁם יְהוָה יִמָּלֵט geradezu auf Jesum übertragen sind, so dass das Gebet der Gläubigen in demselben Sinne sich an Jesum wendet und dieselbe Verheissung hat, wie im Alten Bunde an Jahve. *Meyer*, Comm., 2. Aufl., unterscheidet zwar beides, und verwahrt sich: „das Anrufen Christi ist nicht das Anbeten schlechthin — wohl aber die Anbetung in der durch das Verhältniss Christi zum Vater bedingten Relativität des betenden Bewusstseins“; indes scheint uns weder etwas vorzüglich klares noch etwas in der Stelle begründetes damit gesagt zu sein. Am entschiedensten lautet das Bekenntniss Phil. 2, 9 ff.: „Gott hat ihn überaus hoch erhoben, und hat ihm den Namen geschenkt, der über jedem Namen steht, damit in dem Namen Jesu jedes Knie sich beuge der Himmlischen und Irdischen und Unterirdischen, und jede Zunge bekenne, dass Herr ist Jesus Christus, zur Ehre Gottes des Vaters.“ Mit Recht hat *Meyer* hier jede Wegdeutung der Anbetung Jesu verworfen, weil der ganze Zusammenhang gerade auf die Ehre Jesu zielt, wie denn namentlich die Kniebeugung in seinem Namen nichts anderes als seine Verehrung und wirkliche Anbetung körperlich darstellt. Wenn *Meyer* aber dieser Anbetung dennoch keine „absolute“, sondern nur „relative“ Beschaffenheit zugestehen will, so gibt Vs. 11 *εἰς δόξαν θεοῦ πατρός* allerdings einen Anhalt dazu, worüber

---

was zum Gottesbegriff gehört“, sei „die Weltschöpfung. Wäre auch nur durch Christum alles geschaffen, so würde schon dies voraussetzen, dass er nicht blos *κύριος*, sondern *θεός* ist“.

1) Diese Tragweite des *ἐπικαλούμενοι* u. s. w. bleibt gemeiniglich unbeachtet, so neuestens von *Heinrici*, I Kor., S. 46 ff., und *Holsten*, Das Ev. des Paulus, S. 255 ff.

S. 332f. weiteres. Fassen wir das bisherige zusammen, so wird der Eindruck überwältigend, dass Paulus, indem er Christo Jesu die schlechthinige Fülle göttlichen Wesens, die Vermittlung der Schöpfung aller Dinge, die Theilnahme an der göttlichen Weltregierung beilegt, und wahrhaftige volle Anbetung Jesu voraussetzt, fordert, ja als den Zweck Gottes bei der Erhöhung Jesu nennt, — Christum als Gott im wahren Sinne des Wortes bekenne. Demnach könnte es uns weder überraschen, wenn er Christo auch den Namen ϑεὸς beilegte, noch dürfte es von irgend erheblichem Gewicht in Betreff der Lehre sein, wenn bei genauer Prüfung sich das Gegentheil zeigte. Wir müssen uns übrigens für das erstere entscheiden. Die bestrittenste Stelle ist Röm. 9, 5: [Ἰσραηλῖται] ὧν οἱ πατέρες καὶ ἐξ ὧν ὁ χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα, ὁ ὢν ἐπὶ πάντων ϑεὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας ἀμήν. Die beiden Hauptauslegungen, welche einander gegenüber stehen, sind bekanntlich die der Kirchenväter und der Reformatoren, welche nach χριστὸς τ. κ. σ. höchstens ein Komma setzt, und die Worte: ὁ ὢν — αἰῶνας auf Christum bezieht, andererseits die neuere, zuerst von *Erasmus* aufgestellte, welche nach χριστὸς τ. κ. σ. ein Kolon setzt, und die Worte: ὁ ὢν u. s. w. von Gott dem Vater versteht; eine mittlere, die nach πάντων das Punkt setzt, ist ebenfalls von *Erasmus* zuerst angeregt, hat aber des Abgebrochenen wegen am wenigsten für sich. Was die beiden Hauptauslegungen betrifft, so sind zwei wichtige Thatsachen zu constatiren: 1) sprachlich und logisch sind beide Auslegungen gleichberechtigt; 2) der einzige bedeutende Grund, welcher gegen die altkirchliche Beziehung des Satzes auf Christum geltend gemacht wird und werden kann, liegt in der sonstigen Lehrweise des Apostels von Christo und dessen Verhältniss zu Gott. Diese beiden Bemerkungen sind allgemein zugestandene, unleugbare Thatsachen. Eine weitere Thatsache ist 3) dass die altkirchliche Interpunktion und Deutung der Worte — wie sogar *Rückert*, ungeachtet er selbst den Satz nicht auf Christum bezieht, offen zugesteht, — natürlicher und leichter ist, als die entgegengesetzte. Alles nun, was gegen die Deutung: „Christus, welcher ist Gott über alles, gepriesen in Ewigkeit“ — einge-

wendet wird, kommt darauf hinaus, dass Paulus, vom strengen Glauben an einen Gott beseelt, niemals sonst Christum geradezu θεὸς nenne, während er ihn hier sogar „Gott über alle" nennen würde. Was will aber das besagen, wenn man, nach anderen Stellen, dennoch einräumen muss, dass Paulus, vermöge seiner sonstigen Lehre von Christo, eben so gut wie Johannes, θεὸς als Prädikat, im Unterschied von ὁ θεός, von Christo hätte aussagen können (*Meyer*, Comm., 84 f.)? In der That sagt Paulus hier nicht ὁ θεός, sondern θεὸς von Jesu aus. Wir treten also, im Hinblick auf die oben nachgewiesene sonstige Lehre des Paulus, dass Christus wahrer Gott sei, derjenigen Auslegung bei, welche den fraglichen Satz auf Christum bezieht. Der Gedanke ist, im Zusammenhang mit Vs. 4, folgender. Der höchste Vorzug des Volkes Israël, die letzte ihm erzeigte, alle übrigen krönende Gottesgnade besteht darin, dass derjenige aus ihm dem Fleische nach hervorgegangen ist, welcher über Allen steht, welchem anbetende Lobpreisung auf alle Weltzeiten hin gebührt.[1])

Allein wenn Paulus auch in vollem Ernst Christum als Gott anerkennt, ihn sogar ausdrücklich Gott nennt, so dürfen wir doch nicht verschweigen, dass er immerhin beharrlich unterscheidet zwischen Gott und Christo, und dass er Christum, als vom Vater abhängig denkt, ihn unter Gott den Vater stellt.

---

[1]) Wir schliessen uns der Abhandlung von Herm. *Schultz*, Jahrbücher für deutsche Theologie, 1868, S. 462 ff. an, welche *Godet*, Comm. zu Röm., deutsch bearb. II, 134, mit Recht eine „wahrhaft klassische" genannt hat; denn sie ist methodisch, umsichtig und überzeugend. Wenn *Schultz*, S. 483 f. 502 ff. betont, dass der Apostel hier von dem geschichtlichen Christus, dem zur Rechten Gottes erhöhten, rede, so räumen wir das gerne ein, erinnern jedoch daran, dass der erhöhte Christus, laut Phil. 2, 5 ff., dem Apostel derselbe ist, welcher in seiner Präexistenz in göttlicher Gestalt lebte, und durch die Himmelfahrt nicht erst Gott geworden ist, sondern nur göttliche Herrlichkeit, eine Stellung über aller Kreatur, so dass ihm göttliche Verehrung gebührt, erlangt hat. — Nur erwähnen wollen wir schliesslich, dass die eben dargelegte Auslegung des Ausspruchs Röm. 9, 5 unter den Neueren nicht nur von *Tholuck*, *Olshausen*, *Hofmann*, *Delitzsch*, *Philippi*, sondern auch von *Usteri*, Paulin. Lehrbegriff, 4. Aufl., 324 f.; *Ritschl*, Entstehung der altkath. Kirche, 2. Aufl., 79; *Weiss*, N. T. Theol., 4. Aufl., S. 281, vgl. Anm. 5; *Schultz* a. a. O.; *R. Schmidt*, Paul. Christologie, S. 141, vorgezogen worden ist.

Christus ist der Sohn Gottes, sein Erstgeborener, Gott hat seinen Sohn gesandt (Gal. 4, 4), auferweckt (Gal. 1, 1), zur höchsten Herrlichkeit erhöhet (Phil. 2, 9; I Kor. 15, 27). Gott ist ὁ ϑεὸς τοῦ κυρίου ἡμῶν I. X. (Eph. 1, 17); Gott ist Christi Haupt (I Kor. 11, 3); Christus ist Gottes (I Kor. 3, 23). Allerdings, — so weit haben diejenigen Recht, welche ohne genügenden Grund in Abrede stellen, dass Paulus Jesum Gott nenne, — allerdings hält Paulus an dem A. T. Monotheismus mit aller Strenge fest, er kennt nur einen Gott, den Vater unseres Herrn Jesu Christi; so oft er ὁ ϑεὸς schreibt, ist Gott der Vater gemeint, der absolute Urgrund alles geschöpflichen Seins, wie Christus der absolute Vermittler aller Schöpfung ist (I Kor. 8, 6), die Anbetung Christi hat ihre letzte Abzweckung in der Ehre Gottes, welcher überhaupt der absolute Selbstzweck ist (Phil. 2, 11; I Kor. 15, 27). Hiebei ist jedoch zweierlei wohl im Auge zu behalten: 1) dass Paulus überall von dem geschichtlichen Christus und dem geschichtlichen Verhältniss Christi zum Vater ausgeht, auch wenn er einen Blick in das vorgeschichtliche oder in das zukünftige Gebiet wirft; 2) dass das Verhältniss in Gott zwischen Vater und Sohn ein gegenseitiges ist. — Zusammenfassend nennt Paulus aber auch die Dreiheit in Gott, I Kor. 12, 4—6: τὸ αὐτὸ πνεῦμα — ὁ αὐτὸς κύριος — ὁ αὐτός ϑεός. II Kor. 13, 13: die Gnade des Herrn Jesu Christi und die Liebe Gottes und die Gemeinschaft des heil. Geistes.

Haben wir bisher das Göttliche an der Person Jesu vorzugsweise ins Auge gefasst, so wenden wir unsere Aufmerksamkeit nun auf dasjenige, was Paulus über das Menschliche in Jesu Christo lehrt. „Gott hat seinen Sohn entsandt, geboren aus einem Weibe (ἐξαπέστειλε — γενόμενον ἐκ γυναικὸς Gal. 4, 4 vgl. Röm. 8, 3); hier ist die Menschwerdung Christi als That Gottes des Vaters aufgefasst, Phil. 2, 7 f. dagegen als selbsteigene That des präexistenten Erlösers, was recht wohl zusammenstimmt. Mit der Geburt aus dem Mutterschooss eines Weibes will der Apostel die wahre und vollkommene Menschheit Jesu als eine Selbsterniedrigung seinerseits bekennen, hat aber einen Ausdruck gewählt, welcher (wie selbst *Hilgenfeld*, Galaterbrief 174 be-

merkt) zu der vaterlosen Erzeugung Jesu trefflich stimmt, ohne sie ausdrücklich zu bezeugen.[1]) Röm. 5, 15 nennt Paulus, dem einen Adam gegenüber, Christum „den einen Menschen J. Chr." τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου, ebenso I Kor. 15, 21: δι' ἀνθρώπου ἀνάστασις νεκρῶν. Der beschränkende Ausdruck dagegen, welcher Röm. 8, 3 und Phil. 2, 7 gebraucht ist, will die vollkommene Menschheit Jesu nicht in Frage stellen. In ersterer Stelle will ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν πέμψας ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας nur das Behaftetsein mit Sünde verneinen, nicht die wirkliche Menschheit Jesu antasten, wie denn schon *Tertullian* gegen Marcion V, c. 14 *ed. Öhler*, II, 315, treffend bemerkt: „*similitudo*" *ad titulum* „*peccati*" *pertinebit, non ad substantiae mendacium.* Auf σάρξ allein hätte Paulus den Begriff ὁμοίωμα nicht angewandt, wohl aber auf das „Sündenfleisch" σὰρξ ἁμαρτίας.[2]) Ferner Phil. 2, 7 ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος bezeichnet, hauptsächlich um der Gottheit Christi willen, seine Geburt (das parallele εὑρεθεὶς gibt kein Recht, mit *Meyer* diesen bestimmten Sinn abzulehnen) nur als ähnlich der Geburt anderer Menschen, wobei (wie *Lange*, Kirchengesch. I, 131 fein beobachtet) nicht zu übersehen ist, dass der Apostel ὁμοι. ἀνθρώπων sagt, nicht ἀνθρώπου, was ungleich näher an Doketismus streifen würde, während der Plural die

---

[1]) Wir erkennen mit *Wieseler*, Comm. S. 333, an, dass die Zeugung Jesu durch Gottes wunderbare Wirkung, ohne Zuthun eines Mannes, hiemit weder ausgeschlossen noch in den Worten eingeschlossen ist. Letzteres behauptet unter den Neueren *Hofmann*, Schriftbeweis II, 1, 84, ohne gediegenen Grund; ersteres *Pfleiderer*, Paulinismus, S. 152; indessen beweist weder das Schweigen des Apostels hier, dass derselbe natürliche Zeugung Jesu lehrt, noch die Röm. 1, 3 bezeugte Abstammung von David, da die davidische Herkunft der Maria keineswegs ausgeschlossen ist; vgl. *Weiss*, N. T. Theol. S. 289 f. und Anm. 3.

[2]) *Holsten*, Zum Ev. des Paulus und des Petrus, S. 436 ff., und nach ihm *Overbeck*, Zeitschrift f. wiss. Theol. 1869, 2, S. 200 f.; *Pfleiderer*, Paulinismus, S. 153; *Lorenz*, Lehrsystem, S. 116 f., deuten das ὁμοίωμα σαρκὸς ἁμαρτίας als wäre es identisch mit σὰρξ ἁμαρτίας, und scheuen sich nicht dem Apostel die Lehre beizulegen, Jesus sei mit einem angeborenen Hang zur Sünde behaftet gewesen, aber von jeder Thatsünde rein geblieben. Ein Gedanke, der durchaus unpaulinisch und vollkommen schriftwidrig ist. Die Irrigkeit jener Deutung hat unbefangen und überzeugend Ed. *Zeller*, Zeitschrift f. wiss. Theol. 1870, 3, erwiesen.

Menschen, wie sie erfahrungsmässig sind, bezeichnet. Wiewohl Christus κατὰ σάρκα von den Vätern, namentlich von David, stammt Röm. 1, 3; 9, 5, wiewohl er aller Schwachheit und Leidensfähigkeit des Leibeslebens (ἀσθένεια II Kor. 13, 4) theilhaftig geworden, ja dem Tode zugänglich gewesen ist, so ist er doch schlechthin frei von aller Sünde, ὁ μὴ γνοὺς ἁμαρτίαν II Kor. 5, 21, er hat aus eigener persönlicher Erfahrung nie eine Sünde gekannt; d. h. Christus wird von Paulus zwar als wirklicher Mensch, aber als sündlos reiner Mensch anerkannt. Dass Jesus „nach dem Fleisch aus dem Samen Davids geboren ist" und „von den Vätern stammt" Röm. 1, 3; 9, 5, betont Paulus übereinstimmend mit Petrus und den übrigen Aposteln, indem ihm die davidische Abkunft und die Abstammung von den Patriarchen des Volks Israël an Jesu als dem Messias, von höchster Wichtigkeit ist. Dagegen ist unserem Apostel ein anderer Gesichtspunkt eigentümlich: er fasst Christum, den er uns als den ewigen Sohn Gottes, welcher Mensch geboren ist, kennen lehrt, zugleich als den neuen Menschen, den zweiten Anfänger der Menschheit auf, gleichsam den Stammvater einer neuen, geistlich gearteten, Linie des Menschengeschlechts. Dieser Gesichtspunkt leuchtet Röm. 5, 15 ff. vgl. 12 ff. hervor, wo Jesus, als der eine Anfänger der begnadigten Menschheit, dem einen Adam gegenübertritt, welcher an der Spitze der Sünden — und Todeslinie steht. Weitere Ausführung des Gedankens finden wir I Kor. 15, 45 ff.: Christus ist der zweite Adam, der zweite Mensch, vom Himmel stammend, wie der erste Adam von der Erde; dieser war eine lebendige Seele, daher psychisch im niederen Sinn, Christus dagegen ist πνεῦμα ζωοποιοῦν, d. h. nicht nur selbst πνευματικός, sondern auch Princip geistlichen Lebens für die Menschheit.[1]) Wir müssen uns begnügen, hier

---

[1]) Diese Parallele mit Adam, dem aus der Schöpferhand unmittelbar gekommenen, ersten Stammvater des Menschengeschlechts, zeugt einerseits für die wirkliche Menschheit Jesu, andererseits gegen die Ansicht *Usteri's*, Lehrbegr. 328, Anm., *Pfleiderer's* s. o. Anm., und anderer, dass eine übernatürliche Zeugung Jesu mit der paulinischen Lehre unvereinbar sei. — Nach *Baur's* Vorgang, Paulus II, 268 ff., schreiben *Holsten*, Zum Ev. des Paulus u.

den Gesichtspunkt des in der Person Jesu des Gottmenschen beginnenden neuen Anfangs der Menschheit, sofern er die Person Christi angeht, nur anzudeuten, während wir bei der Erörterung über die Sünde (S. 298 f.) dies schon berührt haben, in Betreff der Gnade Gottes darauf zurückkommen werden.

Die Lehre des Apostels von der Person Jesu Christi beruht also wesentlich darin, die Herrlichkeit Jesu Christi, als des menschgewordenen Sohnes Gottes, in das hellste Licht zu stellen; Paulus lehrt uns einerseits die Gottheit Christi, in dessen Angesichte das Gotteslicht des Vaters den erleuchteten Herzen entgegenstrahlt, sofern er vor der Welt war und die Welt durch ihn geschaffen ist; andererseits macht er die Menschheit Jesu Christi geltend, sofern der Sohn Gottes aus freiem Entschluss der Liebe sich entäussert hat, Mensch geboren und als Gottmensch der Stammvater einer neuen, begnadigten, geistlich gearteten Linie des Menschengeschlechts geworden ist.

## II. Die Erlösung durch Christi Tod und Auferstehung.

Christus ist der Grund des Heils. Alles, was er nach seiner Person ist, dient wesentlich der Versöhnung, die er vollbracht

Petrus, S. 422 f. vgl. 374; Das Ev. des Paulus, I, 431 ff. bes. 435, Anm.; *Pfleiderer*, Paulinismus, 131 ff. und *Beyschlag*, Christologie des N. T., S. 241 ff. dem Apostel die abenteuerliche, gnostisch doketisirende Vorstellung zu, dass Christus in seinem vorzeitlichen Sein der urbildliche Mensch, als geistige Lichtgestalt, gewesen sei. Und worauf stützt sich diese Einbildung? Auf die einfachen Worte I Kor. 15, 47: *ὁ πρῶτος ἄνθρωπος ἐκ γῆς χοϊκός, ὁ δεύτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ·* vgl. 48: *ὁ ἐπουράνιος·* d. h. der erste Adam war von der Erde (Gen. 2, 7 עָפָר מִן הָאֲדָמָה), deshalb irdisch, sterblich; der zweite Adam, Christus, war aus dem Himmel seinem Ursprung nach, und himmlisch, geistig, der Auferstehung fähig, seinem Wesen nach. Hier unmittelbar Vs. 47 ist nicht an den auferstandenen Christus gedacht (wie *Meyer*, R. *Schmidt*, *Weiss* es deuten); wir glauben davon mit *Messner*, S. 230; *Gess*, Lehre von der Person Christi, S. 14 f. und *Heinrici*, Comm. 539 absehen zu müssen. Dessen ungeachtet haben wir kein Recht, dem Apostel die Vorstellung zuzuschreiben, dass Christus als urbildlicher Mensch in einer Lichtleiblichkeit präexistirt habe, was nur mittels dialektischer Künste und unerweisbarer Hypothesen (z. B. *Holsten*, Ev. des Paulus, 432) sich scheinbar begründen lässt, während Vs. 46 diese Auffassung positiv widerlegt (vgl. *Weiss*, 4. Aufl., 294, Anm.; *Lorenz*, Lehrsystem, 1884, S. 114 f.)

hat. Gott hat in Christo die Welt mit sich selbst ausgesöhnt, II Kor. 5, 19: θεὸς ἦν ἐν Χριστῷ κόσμον καταλλάσσων ἑαυτῷ. Der Kern der Gottesoffenbarung in Christo ist also eine καταλλαγή, eine Aussöhnung, die Aufhebung der bestehenden Trennung und Feindschaft zwischen Welt und Gott, Gott und Welt, wobei „Welt" im umfassendsten Sinne genommen ist, obwohl die Versöhnung der sündigen Menschheit im Vordergrunde steht; Kol. 1, 20 f.: es gefiel Gott, διὰ Χριστοῦ ἀποκαταλλάξαι τὰ πάντα εἰς αὐτόν, εἰρηνοποιήσας — καὶ ὑμᾶς, ποτὲ ὄντας ἀπηλλοτριωμένους καὶ ἐχθρούς, — ἀποκατήλλαξεν.

Worin bestand aber dieses Erlösungswerk? Die Hauptantwort, welche Paulus auf diese Frage gibt, liegt darin: Er wurde dahingegeben um unserer Übertretungen willen, und auferweckt um unserer Gerechtigkeit willen, Röm. 4, 24, vgl. I Kor. 15, 3 f. Doch ist in diesen zwei Hauptpunkten noch nicht alles ausdrücklich gesetzt. An mehreren Stellen spricht Paulus davon, dass Jesu Gehorsam dem Zweck der Erlösung gedient hat; so Gal. 4, 4 f.: Gott hat seinen Sohn gesandt, geboren von einem Weibe, geboren unter dem Gesetz (γενόμενον ὑπὸ νόμον, ἵνα τοὺς ὑπὸ νόμον ἐξαγοράσῃ), d. h. durch seine Geburt unter das Gesetz gestellt und ihm Gehorsam leistend.[1]) Wenn *Hilgenfeld,* Comm. 125, abwehrt, dass man ja nicht entfernt die Vorstellung einer *obedientia activa* hierin suche, die der paulinischen Anschauung gänzlich widerspreche, indem nur der Tod Christi Versöhnung schenke, so widerlegt sich dies unmittelbar durch

[1]) Das mosaische Gesetz in ausschliesslichem Sinn mit weitaus den meisten Auslegern (z. B. *Meyer, Hofmann* a. a. O. II, 1, 76), unter νόμος hier zu verstehen, hindert uns der artikellose Gebrauch desselben. Der Nachweis *van Hengel's* zu Röm. 2, 12 a. a. O. 209 ff. scheint uns gegründet zu sein, nämlich dass der paulinische Sprachgebrauch zwischen νόμος und ὁ νόμος stets unterscheide, so dass das Wort mit Artikel das mosaische Gesetz bestimmt und ausschliesslich bezeichne, während das Wort ohne Artikel den allgemeinen Begriff eines Gesetzes ausdrücke, oft wohl auch (z. B. an unserer Stelle) das mosaische Gesetz, dann aber nicht im Unterschied von andern Gesetzes, sondern nach seinem allgemeinen Charakter als Gesetz, bezeichne. Schon *Bengel* bemerkt zu Röm. 2, 14: νόμος *modo sine articulo, modo cum articulo, non sine causa dicitur.*

Röm. 5, 19, wo der Gehorsam Jesu (ἡ ὑπακοὴ τοῦ ἑνός) als Grund des Gerechtwerdens der Vielen geltend gemacht ist. Es ist zwar ganz herkömmlich, die ὑπακοή nach Vs. 9 f. auf den Tod Jesu zu beschränken (*Usteri, Rückert, Meyer, Lorenz* u. A.), allein weder die Parallele der einen Ungehorsamsthat Adams, noch die obige Stelle berechtigt hiezu, zumal die Fassung des Begriffs von dem gesamten Lebensgehorsam Christi (dessen Höhepunkt freilich sein freiwilliger Versöhnungstod war), in den Zusammenhang vortrefflich passt.[2]) Uns scheint *Bengel* vollkommen Recht zu haben, wenn er bemerkt: *ex quo* (verbo ὑπακοῇ) *egregium de obedientia activa argumentum fluit.* Dass aber ἓν δικαίωμα 5, 18 mit *Neander* a. a. O. 703 f. und *Hofmann* a. a. O. 78 f. auf den sittlichen Gehorsam Christi als das eine Gesamtergebniss seines Lebens zu beziehen sei, scheint uns um des betreffenden Wortes willen unannehmbar, denn die Bedeutung von δικαίωμα, heiliges Werk, nach *Neander*, oder „Bestand verwirklichten Rechts" nach *Hofmann*, stimmt theils zu dem paulinischen Sprachgebrauch des δικαιοῦν und seiner Ableitungen theils zu dem Contexte nicht so gut als der Sinn: „Gerechtspruch" oder Rechtfertigungsurtheil. Hingegen Phil. 2, 8: ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου, wo μέχρι θαν. am besten sowohl zu ἐταπείνωσεν als auch (gegen *Hofmann* 80) zu γεν. ὑπηκ. bezogen wird (denn *in morte humiliatio maxima et obedientia maxima, Bengel*) — wird das ganze Leben Jesu als Bethätigung eines Gehorsams gegen Gott aufgefasst, dessen höchste Stufe die Übernahme des Todes am Kreuze war. So betrachtet denn Paulus das ganze menschliche Leben Jesu, sofern es ein sittliches Ganzes ist, mit als heilsbegründend. Darum aber bleiben ihm doch Tod und Auferstehung Jesu die zwei Angelpunkte des Werkes Christi.

---

[1]) Neuerdings hat *Godet*, Comm., dieser Auffassung den Vorzug um deswillen gegeben, weil im levitischen Gottesdienst das Opferthier ohne Fehl sein musste; entsprechend habe auch das Schlachtopfer des wahrhaften Versöhnungsopfers müssen ohne Sünde sein. — Derselbe Ausleger begründet diejenige Deutung des δικαίωμα, welcher wir den Vorzug geben, abgesehen von dem Sprachgebrauch, auch noch aus Rücksicht auf den Context in überzeugender Weise.

a. Jesu Tod.

Paulus nennt I Kor. 15, 3 unter den πρῶτα, den Grundthatsachen und Grundwahrheiten des Evangeliums so wie seiner eigenen apostolischen Predigt, zuerst: ὅτι Χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν, κατὰ τὰς γραφάς. Überall in seinen Schriften hebt er Jesu Tod mit dem grössten Nachdruck hervor. Die erlösende Bedeutung des Kreuzestodes Jesu ist einer der am stärksten hervortretenden Grundgedanken in seinem Evangelium. Schon der Galaterbrief eröffnet, aus Veranlassung der Irrlehrer, welche das gesetzliche Wesen als heilsnothwendig aufdringen wollten, tiefere Blicke in die Bedeutung des Todes Christi. Gleich im Eingangsgruss 1, 4 nennt Paulus Jesum ὁ δοὺς ἑαυτὸν περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν. Er will schon von vorn herein seinen Lesern die hohe Erlösungsthat Christi vorhalten, damit sie nicht zu dem gesetzlichen Weg zurückschreiten, welcher den Tod Jesu überflüssig macht. Ein neuer Gedanke ist sodann 2, 20 angedeutet, wo Paulus, im Blick auf sein früheres Leben, sagt: Was ich jetzt lebe im Fleisch, das lebe ich im Glauben Χριστοῦ τοῦ ἀγαπήσαντός με καὶ παραδόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ ἐμοῦ. Hier ist zwar, wie in dem Ausspruch I Thess. 5, 10, die Beziehung des Todes Jesu auf die Sünde nicht ausdrücklich hervorgehoben, hingegen die Gesinnung der Liebe ins Licht gestellt, aus welcher das Sterben Jesu zum Heil der Menschen geflossen. Zu wiederholten Malen wird das Kreuz Christi erwähnt: Christus ist den Galatern durch Paulus als der Gekreuzigte vor die Augen gemalt worden 3, 1. Als der am Holz Hangende ist Christus für uns zum Fluch geworden, um uns von dem Fluch des Gesetzes loszukaufen, 3, 12; „wenn ich die Beschneidung (als zum Heil nothwendig) predige, — dann hört der Anstoss auf, den Viele an dem Kreuzestode Christi nehmen, τὸ σκάνδαλον τοῦ σταυροῦ, 5, 11, vgl. 6, 12. 14. Auf ähnliche Weise nennt Paulus das Kreuz im ersten Brief an die Korinthier den Hauptgegenstand apostolischer Verkündigung. Das einzige, was er weiss, was er als Heilsquelle kennt, ist der gekreuzigte Christus: ἡμεῖς δὲ κηρύσσομεν Χριστὸν ἐσταυρωμένον

1, 23, vgl. 17. 18 ὁ σταυρὸς 2, 2. Um die Schonung des Gewissens eines Bruders zu empfehlen, nennt er diesen ὁ ἀδελφὸς — — δι' ὃν Χριστὸς ἀπέθανε 8, 11. Eine neue Bezeichnung ist es, wenn Paulus (wahrscheinlich im Blick auf die nahe bevorstehende Osterzeit, vgl. *Wieseler*, Chronol. des apost. Zeitalters 1848, S. 327 f., und fast alle neueren Ausleger) Jesum das Passalamm nennt: καὶ γὰρ τὸ πάσχα ἡμῶν — — ἐτύθη, Χριστὸς I Kor. 5, 7. Der Apostel hat vorher von dem Blutschänder gesprochen, welcher aus der Gemeinde ausgestossen werden sollte; er knüpft daran die Ermahnung zu sittlicher Reinigung und Erneuerung. Die Ermahnung, den Sauerteig hinaus zu schaffen, d. h. das Böse gänzlich von sich zu thun (mit Anspielung auf die alttestamentliche Sitte, beim Anbruch der Passazeit jeden Rest gesäuerten Brodes sorgfältig aus den Häusern zu schaffen, Exod. 12, 15 ff., besonders 19; 13, 7), damit sie eine Gemeinschaft sittlich erneuerter Menschen werden, unterstützt Paulus durch die Erinnerung: Ihr seid ja ungesäuert (d. h. als Gläubige gereinigt), denn es ist auch unser Passalamm geschlachtet, Christus. Hier sind zwei Gedanken und Bilder verschmolzen in Betreff des Passahfestes, welches ja selbst als ein Doppelfest zu betrachten ist.[1]) In den Worten des Apostels liegt erstlich so viel zu Tage, dass er das Passa-

---

1) Nach *Ewald* (Die Altertümer des Volks Israël oder Geschichte Israëls, Anhang zu Bd. II, 1848, S. 358 ff.) ist mit dem Frühlingsfest des Ungesäuerten, als dem Hauptfest, ein vorbereitendes Sühnfest als Vorfeier verbunden, eben das Passa, das Essen des Osterlamms, das ein Familienopfer blieb, welches jedes Haus für seine eigene Verschonung darbrachte. „Je mehr dann dies Ungesäuerte seine ursprüngliche natürliche Bedeutung (als Erstlingsopfer von der allerfrühesten Gerstenernte) verlor, desto freier konnte sich eine höhere geistige Bedeutung in ihm festsetzen, welches zu der Stellung dieses besonderen Festes nicht unangemessen war. Denn indem das Passafest als ein strenges Sühnfest mit diesem Hauptfeste immer enger verknüpft wurde, da sie ja nur durch Eine Nacht geschieden waren, ging auch der Sinn einer ernsten Reinigung und Läuterung von jenem immer mehr auf dieses über; so galt denn das ungesäuerte Brod bald nicht nur als ein zur ernsten Zeit passendes, sondern auch als ein Zeichen der mit dem neuen Jahr wieder zu erstrebenden Reinheit des ganzen Hauses." S. 366 f.

opfer mit dem Ungesäuerten in Verbindung setzt, und zwar so, dass jenes nicht nur zeitlich vorangeht, sondern auch sachlich dieses bedingt, entsprechend dem geschichtlichen Verhältniss des Festes, von welchem die Einkleidung in Bilder entlehnt ist. Sodann ist deutlich, dass er sowohl das Ungesäuerte mit seinem Gegensatz, dem Sauerteig, wie das Passalamm, als Bild benützt. Ersteres erklärt er selbst: unter dem Sauerteig versteht er die Bosheit und Sünde, das Wesen des alten Menschen, Vs. 7 f.; unter dem Ungesäuerten die sittliche Lauterkeit, innerliche Reinheit und Wahrheit. Da nun, als Bedingung dieser Reinigung von Bosheit und Sünde, als Grund und Ursache der Erhebung zu sittlicher Reinheit, Christus, das Passalamm, bezeichnet ist, so geht die Meinung des Apostels unstreitig dahin: Der Tod Jesu Christi ist Bedingung und Ursache einer Reinheit und Gerechtigkeit des Christen (*καθώς ἐστε ἄζυμοι*), welche von der fortgehenden, selbstthätigen Reinigung, dem fortdauernden Werk der Heiligung (*ἐκκαθάρατε — ζύμην, ἑορτάζωμεν — ἐν ἀζύμοις*), zu unterscheiden ist. Mit andern Worten: der Tod Jesu Christi ist die Bedingung und Ursache der Rechtfertigung und Vergebung der Sünden. Welches aber der genauere Zusammenhang zwischen dem Tode Christi und der Rechtfertigung sei ist aus den Worten und deren Umgebung nicht zu ersehen, es sei denn, dass man *τὸ πάσχα ἡμῶν*, die Bedeutung des Osterlamms als Sühnopfer vorausgesetzt, den Tod Jesu nicht blos als aussöhnend (vgl. II Kor. 5, 18 ff.), sondern auch als sühnende That auffasse.[1])

Der Tod Jesu ist nach Paulus die That der Versöhnung,

---

[1]) Dieser Auffassung huldigen *Meyer*, *Pfleiderer*, Paulinismus, S. 98, *Heinrici*, Comm. 166, Anm. 1, *Holsten*, das Ev. des Paulus, S. 287, während *Weiss*, N. T. Theol. S. 305, Anm. 10, *Ritschl*, Rechtfertigung u. Versöhnung II, 176 f. die objective Heilskraft des Todes Christi in unserer Stelle verkennen, — weil sie dem Ausspruch *ἐστε ἄζυμοι*, mit dessen faktischer Begründung: *καὶ γὰρ τὸ πάσχα ἡμῶν ἐτύθη χριστός* das gebührende Gewicht versagen. Der Apostel knüpft an den Passacharakter des Todes Christi keineswegs blos die Aufforderung, Sünden abzuthun, sondern auch die Lehre: ihr seid schon rein, weil unser Passalamm geopfert, (Sühnung vollbracht) ist (gegen *Ritschl*).

καταλλαγή (Röm. 5, 11; II Kor. 5, 18 f.), d. h. der Aussöhnung zwischen Gott und der ihm durch die Sünde entfremdeten, mit ihm verfeindeten Menschheit; übrigens lehrt der Apostel in ungetrennter Einheit hiemit, dass der Tod Jesu eine Sühne ist, eine Versühnung durch stellvertretendes Leiden und Opfertod. Am umfassendsten ist das II Kor. 5, 18 ff. vgl. 15 dargelegt, an einer Stelle, deren praktische Abzweckung in dem Erweis des göttlichen Charakters sowohl der That der Versöhnung selbst, als des Worts von der Versöhnung liegt. Paulus spricht aus, dass alles durch die Erlösung zu Stande gebrachte von Gott herrühre, der uns mit sich selbst versöhnt hat, ἐκ τοῦ θεοῦ τοῦ καταλλάξαντος ἡμᾶς ἑαυτῷ διὰ Χριστοῦ καὶ δόντος ἡμῖν τὴν διακονίαν τῆς καταλλαγῆς. 19: ὡς ὅτι θεὸς ἦν ἐν Χριστῷ κόσμον καταλλάσσων ἑαυτῷ, μὴ λογιζόμενος αὐτοῖς τὰ παραπτώματα αὐτῶν, καὶ θέμενος ἐν ἡμῖν τὸν λόγον τῆς καταλλαγῆς. Vs. 19 mit ὡς ὅτι, als *particulae declarantes,* ist eine Erklärung des ganzen Vs. 18, nicht etwa blos auf καταλλαγή, noch auf διακονία τ. καταλλ. zu beschränken. Dass Gott durch Christum uns mit sich selbst versöhnt habe, bestimmt Vs. 19 genauer, 1) nach der negativen Seite als ein Nichtanrechnen der Übertretungen; 2) nach der positiven Verwirklichung, nicht äusserlich durch Christum, sondern in innerlicher Einheit und Gemeinschaft mit Christo, so dass Christi Versöhnungsthat wirklich Gottes selbsteigene That war. Die Worte: θεὸς ἦν ἐν χριστῷ können dem Gedankengange nach nicht als ein Satz für sich genommen werden; das ἦν — καταλλάσσων drückt vielmehr die Thätigkeit als andauernde aus. Wesentlich ist in der Sache selbst, dass Gedanke und That der Versöhnung von Gott, nicht vom Menschen ausgeht. Worin aber die versöhnende Gottesthat in Christo bestand, sagt (nach Geltendmachung des apostolischen Dienstes der Versöhnung als eines göttlichen, als einer Gesandtschaft an Christi Statt) Vs. 21: τὸν μὴ γνόντα ἁμαρτίαν ὑπὲρ ἡμῶν ἁμαρτίαν ἐποίησεν, ἵνα ἡμεῖς γενώμεθα δικαιοσύνη θεοῦ ἐν αὐτῷ, Gott hat den, welcher Sünde (aus eigener Gewissenserfahrung) nicht kannte, zu Sünde gemacht, d. h. so behandelt, als wäre er persönlich ganz Sünde, nämlich im gewaltsamen

Tod als Missethäter; der Zweck dieser Behandlung war aber, dass wir, die wir Gerechtigkeit nicht besassen, in der Gemeinschaft mit Christo, persönlich ganz Gerechtigkeit Gottes werden. Jene Behandlung ist Christo ὑπὲρ ἡμῶν widerfahren, d. h. zunächst, zu unserem Heil, aber zugleich an unserer Statt; denn ὑπὲρ χριστοῦ Vs. 20 gibt nur dann einen passenden Sinn, wenn wir es als Vertretung Christi (πρεσβεύομεν) verstehen, wie ein Gesandter seinen Herrn vertritt, während „zum Besten Christi" (*Meyer*) keinen geeigneten Sinn gibt; hat aber das zweimalige ὑπὲρ χρ. diese Bedeutung, so wird unmittelbar darauf in ὑπὲρ ἡμῶν dieselbe wenigstens nicht auszuschliessen sein, zumal das Verhältniss von Sündenleiden in Christo und Gerechtigkeit in den Gläubigen eine Vertauschung der Personen und ihres Werthes vor Gott in sich schliesst. Somit ist die Versöhnung durch stellvertretendes Leiden Christi vollbracht. Hiemit stimmt Vs. 15 εἷς ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν· ἄρα οἱ πάντες ἀπέθανον u. s. w.; auch hier ist das Sterben Jesu „zum Heil" aller geschehen; die Folgerung, dass somit alle gestorben sind, weist aber, falls wir nicht durch sehr künstliche Zwischengedanken (*Meyer*, *Hofmann* a. a. O. II. 1. 217 f.) vorbeugen, auf eine Stellvertretung hin.

Eine zweite Grundstelle von der Versöhnung durch Christi Tod, Röm. 5, 6 ff., bezeugt ebenfalls, dass die καταλλαγὴ (Vs. 11) der zuvor in feindlichem Verhältniss zu Gott gestandenen Menschen (5, 10) durch Jesu Tod vollbracht sei, als ein zum Besten Gottloser (ὑπὲρ ἀσεβῶν Vs. 6) erduldetes Sterben. Dass aber auch hier an Stellvertretung gedacht ist, beweisen die Worte Vs. 7 μόλις ὑπὲρ δικαίου τις ἀποθανεῖται· ὑπὲρ γὰρ τοῦ ἀγαθοῦ τάχα τις καὶ τολμᾷ ἀποθανεῖν. Stirbt Jemand etwa für seinen Wohlthäter (ὁ ἀγαθός nach *Tholuck's* gewinnender Nachweisung), so liegt nichts näher als zu sagen, das sei ein stellvertretendes Sterben, während dieses Ergebniss nur mühsam beseitigt werden kann. Findet aber in diesem Falle Stellvertretung statt, so ist sie gewiss auch in dem Sterben Jesu für uns, da wir Sünder waren, anzuerkennen (Vs. 6. 8); das bringt die Gedankenkette mit sich, allerdings nicht das Wort ὑπέρ, das

von ἀντί immerhin unterschieden wird. Hier ist der Tod Jesu als Liebesthat Gottes in's Licht gestellt, bes. Vs. 8: συνίστησι τὴν ἑαυτοῦ ἀγάπην — ὁ θεός, Gegensatz ὀργή Vs. 9; letztere, d. h. das feindliche Verhalten Gottes gegen uns als Sünder, ist durch die καταλλαγή ebensowohl aufgehoben als das feindliche Verhalten der Sünder gegen ihn; somit ist ἐχθροί Vs. 10 nicht einseitig gedacht, sondern gegenseitig, ebenso ist aber καταλλαγή als Umwandlung des gegenseitigen Feindschaftsverhältnisses in Frieden (Vs. 1 εἰρήνη) zu fassen, wobei das Wie? der Herstellung unseres δικαιωθῆναι, καταλλαγῆναι durch Christi „Blut" Vs. 9. 10 nicht entwickelt ist. — Das Wie? ist näher bezeichnet in der mit II Kor. 5, 21 verwandten Stelle Galater 3, 13: χριστὸς ἡμᾶς ἐξηγόρασεν ἐκ τῆς κατάρας τοῦ νόμου, γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα. Hier bestimmt Paulus die Kraft des Todes Jesu in Beziehung auf das mosaische Gesetz (vgl. Vs. 10 ff.): das Gesetz verheisst Leben dem, der es erfüllt, spricht den Fluch aus über jedwede Übertretung und Nichterfüllung (10); Christus hat uns von dem Gesetzesfluch, welchem die Israëliten verfallen waren, losgekauft, indem er den Tod erlitt, und zwar in der Weise, dass er für uns zum Fluche ward. Γενόμενος κατάρα ähnlich ἁμαρτία II Kor. 5, 21. ist natürlich mehr als ἐπικατάρατος, denn wer persönlich ein Fluch ist, vereinigt in seiner Person allen Fluch, vermöge seines Todes am Kreuz; wogegen das γενόμενος entleert und abgeschwächt wird, wenn man mit *Bähr*, Stud. u. Krit. 1849, 917 ff., auslegt: Christus sei als ein Fluch dargestellt, sei allen so erschienen, rein subjectiv, während γενόμενος objectiv ist. Ist aber Christus Israël zu gute zum Fluch geworden, damit durch seinen Tod das Volk vom Fluch des Gesetzes erlöst sei, so lässt sich, wie selbst *Meyer* zugibt, das Verhältniss der Stellvertretung nicht (mit *Hofmann* II 1. 223 ff.) dadurch umgehen, dass man noch bestimmtere Ausdrücke fordert. Die Vermittlung der erlösenden Kraft des Todes Jesu liegt also in dem von Jesu in dem Kreuzestode eines Missethäters auf sich genommenen, in seiner Person verwirklichten, Fluch des göttlichen Gesetzes, wodurch das dem

Gesetz und seinem Fluch untergebene Israël des Fluches entledigt worden ist.[1])

Umfassender, mit Bezug auf die gesamte Menschheit, ist die Bedeutung des Todes Jesu in der Grundstelle Röm. 3, 24 ff. entwickelt: „Gott hat Christum als Versöhnungsmittel durch den Glauben in seinem Blute vor sich hingestellt zum Erweis seiner Gerechtigkeit, — wegen der Nachsicht in Betreff der früher geschehenen Übertretungen, während der Langmut Gottes, — zum Erweis seiner Gerechtigkeit in dem jetzigen Zeitpunkt, so dass er ist gerecht und gerechtmachend den, der an Jesum glaubt." Hier unterscheidet Paulus zwei Weltzeiten, die jetzige und die frühere, vorchristliche; er behauptet: ein Thatbeweis der Gerechtigkeit Gottes (ἔνδειξις τῆς δικαιοσύνης ϑεοῦ) war nothwendig, weil bei der Nachsicht angesichts der früheren Sünden zu der Zeit, da Gott Langmut übte, die Gerechtigkeit Gottes verleugnet zu sein schien.

Dass δικαιοσύνη ϑεοῦ hier nichts anderes sein solle als *probitas hominis a Deo proficiscens*, können wir um des Gegensatzes willen, den die πάρεσις bildet, und wegen der indirect erklärenden Worte Vs. 26: εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον u. s. w. dem niederländischen Ausleger *van Hengel* nicht einräumen. Aber auch den bestimmten Begriff „richterliche Gerechtigkeit", können wir nicht mit *Tholuck*, Comm. 5. Aufl. 146 ff., *de Wette*,

---

1) *Ritschl*, Rechtfertigung u. Versöhnung, II, 244 ff. 252 f. lehnt, Gal. 3, 13 anlangend, eine Beziehung auf Gott ab, es sei vom Fluche des Gesetzes, nicht von Gottes Fluch die Rede; der religiöse Werth dieser Auseinandersetzung stehe viel tiefer als die Betrachtung des Todes Christi unter dem Gesichtspunkt des Opfers. — Als ob das mosaische Gesetz im Gedankenkreise des Galaterbriefes nicht eine Gottesordnung und seine Offenbarung wäre, somit des Gesetzes Fluch in der That Gottes Fluch (dies erinnert mit Recht *Weiss* N. T. Theol. 303, Anm. 6). Ferner beweist der nachstehende Zwecksatz Vs. 14 (die Loskaufung Israëls vom Fluch durch den Kreuzestod Christi ist geschehen, damit der Abrahamssegen in Christo den Heiden zu Theil werde), dass die ganze Heilsökonomie, bis zu Christi Versöhnungstod und der Geistesausgiessung über Juden und Heiden, auf Gottes Rathschluss beruht. Letzteres macht *Holsten* geltend, Ev. des Paulus, I, 93, Anm. Es ist nicht „ein dogmatisches", sondern in der That „ein exegetisches Urtheil" (gegen *Ritschl*, S. 245), wenn wir den Fluch des Gesetzes und den Fluch Gottes identificiren.

*Philippi*, *Pfleiderer*, Paulinicism., S. 95, *Bonifas, l'enseignement, ap.*, S. 104 ff., *Godet*, Comm. deutsche Bearb. I., 171 ff. darin finden, namentlich weil das εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν — δικαιοῦντα einen umfassenderen volleren Begriff fordert. Wenn *Meyer* die „richterliche Gerechtigkeit" so nimmt, dass er sie als gerechtmachende anerkennt, so hat er eben den „stricten Sinn" im gleichen Athem wieder fallen lassen. Auch *Godet* erklärt sich zwar S. 171 für den Sinn: vergeltende Gerechtigkeit, erweitert denselben aber im Fortgang, wie uns scheint, wenigstens theilweise, selbst in dem Excurs, S. 178 ff. Allzu abstract fasst *Hofmann*, Schriftbeweis, δικαιοσύνη als die „Selbstgleichheit Gottes, vermöge welcher er sich als der verhält, der er ist." Wenn *Ritschl*, Rechtfertigung und Versöhnung, II, 216 (1. Aufl. 1884) die δικαιοσύνη unserer Stelle deutet „Gottes dem Heil der Menschen entsprechendes Verfahren", so trifft er damit zwar einen Punkt, welcher dem Zielpunkt des apostolischen Gedankengangs naheliegt, aber dem Ausgangspunkt desselben nicht entspricht; der letztere ist weiter. Der Apostel versteht 3, 25 f., wie uns scheint, unter δικαιοσύνη, und zwar in Übereinstimmung mit dem A. T. Sprachgebrauch und Lehrgedanken zumal im Prophetismus[1]), diejenige Eigenschaft Gottes, kraft welcher er die heilige Weltordnung aufrecht erhält und verwirklicht. Diese Gerechtigkeit — das bezeugt der Apostel Vs. 25 f. — hat Gott, nachdem er in der vorchristlichen Zeit Nachsicht geübt, nicht nur gewahrt, sondern auch thatsächlich und wirksam erwiesen (ἔνδειξις), indem er Christum als ἱλαστήριον προέθετο. Ἱλαστήριον nach dem Vorgang der Kirchenväter und der Reformatoren, gemäss dem Sprachgebrauch der LXX. von dem Deckel der Bundeslade zu verstehen, erschien der modernen Exegese als eine so künstliche und gründlich wider-

---

[1]) Vgl. Sam. *Lutz*, bibl. Dogmatik, S. 136 ff. „die Gerechtigkeit Gottes ist nach der biblischen Religion weder eine richterliche — noch eine erziehende, — vielmehr eine Kundgebung seines Wesens, dass er nämlich heilig sei, es ist die Energie seines heiligen Wesens u. s. w." Herm. *Schultz*, A. T. Theol. II, 104 (1. Aufl.). *Lorenz*, Lehrsystem im Römerbrief, 1884 S. 123 f. Jedoch ist die Ablehnung des Begriffs der Sühne angesichts des ἱλαστήριον, unannehmbar.

legte Deutung, dass *Rückert* in seinem Commentar 1831 und 1839 urtheilte, es sei nachgerade Zeit, diese Auslegung mit Stillschweigen zu übergehen. Dessen ungeachtet hat selbst *Ritschl* dieselbe wieder aufgenommen, und ἱλαστήριον als die Kapporeth erklärt. Diese Deutung ist indes durch die Gegengründe *van Hengel's, Interpret.* 326, *Godet's* a. a. O. 168, *Weiss,* S. 305, Anm. 9, so überzeugend widerlegt, dass ein weiteres beibringen nur hiesse Eulen nach Athen tragen. Dagegen hat die Fassung des ἱλαστήριον als Adj. masc., „der zur Sühnung Dienende" (*v. Hengel*) den Sprachgebrauch weniger für sich, als die Bedeutung des substantivirten Neutrum ἱλαστήριον: Versöhnungsmittel, welche der sonstigen Lehrweise des Apostels und des N. T. überhaupt entspricht, (so *Rückert, Usteri, Weiss,* bibl. Theol. u. Comm., *Godet, Lorenz*) und in den Zusammenhang passt: Gott hat Jesum Christum als Versöhnungsmittel öffentlich dargestellt in seinem Blute, gleichsam vor sich hingestellt (reflexiv, was *Schmid,* N. T. Theol. 2. Aufl. 547. und *Hofmann,* II, 1, 226 betonen), so dass wir mittels des Glaubens an die Versöhnung in der Vergiessung seines eigenen Blutes Sühne für unsere Sünde erlangen und gerecht werden, Gott selbst aber in diesem Versöhnungswerk seines Sohnes sich vor aller Welt als den erzeigt, welcher gerecht ist und gerecht macht. Die Gerechtigkeit, welche Gott in Christo erzeigt und verwirklicht, ist die Grundlage der Gerechtigkeit, welche in Christo dem Gläubigen zu Theil wird. Mit andern Worten, die objective und die subjective Gottesgerechtigkeit sind untrennbar eins.

Ist in dieser Grundstelle des Römerbriefs Christi Tod als Versöhnungsmittel gefasst, so wird dies in dem späteren Brief an die Epheser 5, 2 noch bestimmter ausgedrückt, wenn der Apostel ermahnt: Vergebet euch unter einander und wandelt in der Liebe, wie euch Christus geliebet hat, καὶ παρέδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν προσφορὰν καὶ θυσίαν τῷ θεῷ εἰς ὀσμὴν εὐωδίας. Während προσφορὰ Darbringung, Opfer überhaupt ist, bezeichnet das erläuternde θυσία wesentlich ein blutiges Opfer, namentlich Sühnopfer. Auf den Begriff der Sühnung einer Schuld deutet zwar kein Wort ausdrücklich. Aber wesentlich zum

Opferbegriff gehörig ist die Erwähnung des Blutes. Das Blut des Opferthiers, als worin Leben und Seele desselben hingegeben wurde, war das heiligste am Opfer, das eigentliche Mittel der Versöhnung mit Gott, nach der klassischen Stelle *Levit.* 17, 11. Und so legt denn auch Paulus auf das vergossene Blut Jesu bei seinem Gott wohlgefälligen und sühnenden Tode das grösste Gewicht, Röm. 3, 25: ἱλαστήριον — ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι; vgl. V. 9; Kol. 1, 20 εἰρηνοποιήσας διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ. Eph. 1, 7; 2, 13. vgl. I Kor. 10, 16. Wie der Menschheit Christi überhaupt die Leiblichkeit wesentlich ist, so dass die Fülle der Gottheit in Jesu leibhaftig wohnt, in seinem Angesichte die Herrlichkeit Gottes leuchtet, so ist auch bei seinem in Leiden und Sterben vollbrachten Versöhnungswerk das wesentlich, dass er wirklich sein Blut am Kreuze vergossen, sein Leibesleben dahingegeben hat für unsere Sünden. Darin gipfelt die sittliche That seines persönlichen Gehorsams, seiner erlösenden Liebe, darin erzeigt sich in vollendeter Offenbarung die Liebe und die sühnende, das heiligste Recht verwirklichende Gerechtigkeit des Vaters.

Der weltumfassende Einblick des Apostels stellt noch besonders in's Licht die Kraft des Todes Christi zum Behuf der Versöhnung und Einigung der zwiespaltigen Menschheit mit sich selbst, ja die kosmische Bedeutung dieses Versöhnungstodes. Diese Gedanken sind in den Briefen an die Epheser und Kolosser eigens herausgearbeitet; der erstere im Epheserbrief, der letztere im Brief an die Kolosser. Dort wendet sich der Heidenapostel 2, 11 ff. an die gewesenen Heiden, erinnert sie daran, was sie einst waren, und was sie nun in Christo geworden sind. Er erörtert die Bedeutung und Wirkung des Todes Jesu als eines die gespaltene Menschheit (mit Gott und dadurch) mit sich selbst versöhnenden, einigenden, indem er die Getrennten zu einer höheren Einheit, zu einer neuen Menschheit, einem neuen Menschen (15: εἰς ἕνα καινὸν ἄνθρωπον) neuschafft, zu einem heiligen Gottesbau (Vs. 20 ff.) und einem Gottesstaat im Geist (Vs. 19) umbildet. Diese grossartige einheitliche Neuschöpfung (κτίσῃ Vs. 15) wurzelt nicht nur überhaupt in der

einen Person Jesu Christi (Vs. 13—21 ἐν χριστῷ — αὐτός ἐστιν ἡ εἰρήνη ἡμῶν u. s. w.), sondern insbesondere in seiner wahrhaft menschlichen, leidensfähigen Leiblichkeit, und vollends in der Hingabe seines Leibes, in dem Tod am Kreuz, in der Vergiessung seines Blutes (Vs. 13: ἐν τῷ αἵματι τοῦ χριστοῦ, 15: ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ, 16: ἐν ἑνὶ σώματι — διὰ τοῦ σταυροῦ, ἀποκτείνας τὴν ἔχθραν ἐν αὐτῷ). Der Apostel will sagen: die Fernen und die Nahen, Israël und die Heiden, sind durch den in den Tod hingegebenen Leib Christi mit Gott versöhnt, in eine innige Gemeinschaft mit Gott versetzt. Vermöge dieser Einheit mit Gott in Christo sind sie, durch einen Leib zu einem Leib, unter sich selbst vereinigt. — Im Brief an die Kolosser geht Paulus, aus Anlass der Irrlehrer, noch einen Schritt weiter, und eröffnet einen Blick in die nicht allein die Menschheit, sondern die ganze Welt umfassende Kraft und Wirkung des Todes Jesu Kol. 1, 20 ff.: es war Gottes Wohlgefallen, die ganze Fülle in in Christo wohnen zu lassen, καὶ δι' αὐτοῦ ἀποκαταλλάξαι τὰ πάντα εἰς αὐτὸν, εἰρηνοποιήσας διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ, δι' αὐτοῦ, εἴτε τὰ ἐπὶ τῆς γῆς εἴτε τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς u. s. w. Wie Christus zuvor nach seiner göttlichen Existenz, als vor aller Welt seiend, als Organ der Schöpfung und Erhaltung aller Kreaturen dargestellt ist, so spricht Paulus jetzt von dem in Jesu Tod am Kreuze vollbrachten Versöhnungswerk die Idee aus, dass dasselbe schlechthin alles umfasse (τὰ πάντα), das Weltall, was auf Erden und was in den Himmeln ist. Auch hier ist wieder hervorgehoben, dass die Versöhnung vollzogen sei ἐν τῷ σώματι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ διὰ τοῦ θανάτου Vs. 22, d. h. in dem schwachen und leidensfähigen Fleischesleibe Jesu (gegen das falsch-geistliche Wesen der kolossischen Irrlehrer) durch seinen erduldeten Tod (mit *Bähr, Meyer*). Worin besteht die Weltversöhnung? Nicht blos in friedlicher Vereinigung der in sich gespaltenen Welt (*Bähr*), sondern in Zurückführung des Alls zu der Gottesgemeinschaft in Christo, indem Christus durch sein Blutvergiessen am Kreuz die Sünde wegthat, und eben damit das durch Sünde feindselig gestaltete Verhältniss zu Gott in ein friedliches umwandelte (vgl. *Hofmann* II. 1. 241 ff.). Die Beziehung des Ver-

söhnungswerkes auf die ganze Kreatur ausser der Menschheit ist nicht im einzelnen angedeutet, lässt sich also in Betreff der Engelwelt, der irdischen Natur u. s. w., blos vermuthungsweise angeben, s. *Meyer* zu der Stelle: Kol. 2, 14 f. ist neben der Tilgung der im Gesetz liegenden Schuldschrift wider uns, durch den Kreuzestod, nur noch der eben hiemit gesicherte Triumph über die Gewalten der Geisterwelt, als mit Jesu Tod gegeben, erwähnt.

Bei Erörterung des Todes Jesu hat Paulus stets die Wahrheit festgehalten, dass Gott, der Vater Jesu Christi, es ist, der in dem Sohne die Welt mit sich versöhnt II Kor. 5, 19, denn Gott gibt einen Thatbeweis seiner Liebe zu uns dadurch, das Christus für uns gestorben ist, Röm. 5, 8; Gott hat seinen Sohn gesandt und in dem Fleisch desselben die Sünde verurtheilt, damit die Forderung des Gesetzes in uns erfüllt werde, 8, 3; Gott hat seinen eigenen Sohn für uns dahingegeben und ihn zum Erweis seiner Gerechtigkeit, als Versöhnungsmittel dargestellt, Röm. 8, 32; 3, 25. Kurz das ganze Werk der Versöhnung im Tode Christi ist ursprünglich und wesentlich Gottes That, aus dem Rathschluss seiner Gnade und Gerechtigkeit hervorgegangen.

#### b. Jesu Auferstehung.

Ebenso nothwendig aber als der Tod am Kreuze, gehört nach Paulus zu dem Werke des Heils auch die Auferweckung Jesu von den Todten: I Kor. 15, 4; Röm. 4, 25. Im Brief an die Galater nennt der Apostel schon im Grusse Gott den Vater denjenigen, welcher Jesum auferweckt hat von den Todten; und Eph. 1, 20 sagt er: Gott hat an Christo seine Gotteskraft erwiesen, indem er ihn von den Todten auferweckt hat. So wichtig ist ihm die Auferstehung Christi, dass ihm ohne sie die apostolische Predigt und der Glaube der Christen aller Wahrheit baar wäre, so dass von Heil, von Vergebung der Sünden, keine Rede sein könnte: I Kor. 15, 14. 17 f. κενὸν τὸ κήρυγμα ἡμῶν, κενὴ δὲ καὶ ἡ πίστις ὑμῶν — — ἔτι ἐστὲ ἐν ταῖς ἁμαρτίαις ὑμῶν. — In wie fern das? — Darauf gibt der Apostel mannig-

faltige Antworten, die sich unter zwei Hauptgesichtspunkte bringen lassen: die Bedeutung der Auferstehung für die Person Jesu, und ihre Bedeutung für die Gläubigen.

Für die Person Jesu selbst ist seine Auferstehung von der grössten Bedeutung, einmal, weil er dadurch als Gottes Sohn erwiesen ist; Röm. 1, 4 τοῦ ὁρισθέντος υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει, κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν. Nehmen wir ὁρίζειν in dem sprachlich gesicherten Sinn: einsetzen, bestimmen, s. oben S. 314 f., so bleibt, sofern die Einsetzung Jesu als Sohn Gottes nur für uns, nicht an sich, erfolgt ist, der Sache nach der Sinn klar: Christus ist durch seine Auferstehung vom Tod als Sohn Gottes beglaubigt, *Lorenz*, Lehrsystem, S. 113 f., 178, deutet ἀνάστασις νεκρῶν von der allgemeinen Auferstehung der Todten zum Weltgericht, vermöge einer unberechtigten Pressung des Plurals νεκρῶν, welcher nur sagen will, die Auferstehung Jesu sei eine Bürgschaft, für die einstige Auferstehung der Todten, während ὁρωθεεὶς υἱὸς θ. — ἐξ ἀναστ. ν. offenbar auf eine Thatsache der Vergangenheit hinweist, nicht auf eine künftige Gottesthat. Diese Beglaubigung geschah ἐν δυνάμει, d. h. sie ist eine an und für sich mächtige, thatkräftige, als eine That göttlicher Allmacht; sofern δύναμις hier nicht blos subjectiv die Wirkung bezeichnet, welche die Auferstehung Christi auf die Gemüter ausübt, sondern objectiv auf die Kraft hinweist, durch welche sie selbst bewirkt ist. Paulus behauptet also: Durch die Auferstehung vom Tod ist der mächtigste Thatbeweis dafür gegeben, dass Jesus wirklich Gottes Sohn ist. Diese Bedeutung der Auferstehung Jesu tritt in ihrer ganzen Wichtigkeit zu Tage, wenn wir uns erinnern, wie stark in der paulinischen Verkündigung die Würde Jesu als Sohnes Gottes hervortritt, und dazu nehmen, welches persönliche Leben in der Auferstehung Jesu beginnt.

Dieses ist Röm. 6, 9 f. ausgesprochen. Um den schlechthinigen Werth der Lebensgemeinschaft mit dem Erlöser erkennen zu lassen, sagt der Apostel: „Wir wissen, dass Christus, von den Todten auferweckt, nicht mehr stirbt, dass der Tod nicht mehr über ihn Herr ist; — was er lebt, das lebet er Gott,“

Hier betrachtet Paulus die Auferweckung Jesu nicht als die Gottesthat, durch welche er als Sohn Gottes für uns beglaubigt worden ist, sondern nach ihrer Wirkung für Jesum selbst unmittelbar; kraft seiner Auferstehung stirbt Christus nicht mehr, sondern lebt ein ewiges, göttliches Leben. Also die Auferstehung hat für Christum selbst die Bedeutung, dass er nun der schlechthin Lebendige ist und bleibt. Diese Wahrheit erscheint in einem um so helleren Licht, wenn wir uns an das Ereigniss bei Damaskus und an die Bedeutung erinnern, welche die Entdeckung für Paulus gewann: Er lebet! Der Tod hat keine Macht über ihn behalten. Er lebet nun erst vollkommen!

Wie bei der letzteren Stelle die Auferstehung Christi zunächst als Grundlage der christlichen Hoffnung, einst mit Christo ewig zu leben, zur Sprache kam, so begründet Paulus Röm. 14, 9 die Ermahnung zu brüderlicher Schonung der Gewissen, von der Überzeugung aus, dass jeder Gläubige nicht sich selber lebt oder stirbt, sondern dem Herrn, — durch den Gedanken: „Denn dazu ist Christus gestorben und lebendig geworden, dass er über Todte und Lebende Herr sei.“ Hier ist dem Auferstehungsleben Jesu als Zweck und Folge beigelegt, dass er der Herr ist, und zwar, kraft seines Todes und Lebens, Herr über Todte und Lebende. Dieser Gedanke findet sich auch Phil. 2, 9—11, sofern das *ὑπερυψοῦν καὶ χαρίσασθαι τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα* zwar nicht ausschliesslich, aber doch wesentlich mit auf die Auferweckung Jesu zu beziehen ist. Bedenken wir, wie der Kern des christlichen Glaubens in der Erkenntniss liegt, dass Jesus der Herr ist (z. B. I Kor. 12, 3; Phil. 2, 11), so fühlen wir die Bedeutung, welche die Auferstehung Christi insofern hat, als er kraft derselben, der Herr ist. Paulus erkennt also die Bedeutung der Auferstehung für die Person Christi selbst darin, dass Christus durch dieselbe, erstens, als Sohn Gottes beglaubigt ist; zweitens, dass er nun ein schlechthin vollkommenes ewiges göttliches Leben besitzt; drittens, dass er jetzt Herr ist über Todte und Lebende.

Auf der anderen Seite hat die Auferstehung Jesu nach Paulus eine ebenso wichtige Bedeutung für die Gläubigen.

Einmal sofern sie Stützpunkt der Rechtfertigung ist, Röm. 4, 25 ἠγέρθη διὰ τὴν δικαίωσιν ἡμῶν, was I Kor. 15, 17 negativ ausgedrückt ist: εἰ δὲ χριστὸς οὐκ ἐγήγερται, ματαία ἡ πιστις ὑμῶν, ἔτι ἐστὲ ἐν ταῖς ἁμαρτίαις ὑμῶν: ist Christus gestorben, nicht aber auferstanden, dann hat auch sein Tod die versöhnende und rechtfertigende Wirkung nicht, sofern der Glaube seiner Bestätigung entbehrt, die Auferstehung aber das göttliche Siegel des Versöhnungswerks ist. Hiemit stimmt die erstere Stelle vollkommen überein; dieselbe besagt nicht ausdrücklich, dass die Auferweckung Jesu die wirkende Ursache unserer δικαίωσις sei, was anderen deutlichen Zeugnissen widersprechen würde, z. B. Röm. 5, 9: δικαιωθέντες ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ. Dagegen ist der Sinn sprachlich und dem Lehrzusammenhang nach gerechtfertigt, dass Jesus auferweckt worden sei, weil Gott uns (durch den Tod seines Sohnes) gerecht werden lassen wollte, so dass der Versöhnungstod die δικαίωσις an sich begründet, die Auferstehung Christi aber die Gewissheit der Gnade uns verbürgt.[1])

Ferner ist die Auferstehung Christi der Grund des neuen göttlichen Lebens in den Gläubigen, Röm. 6, 4: ὥσπερ ἠγέρθη χριστὸς ἐκ νεκρῶν διὰ τῆς δόξης τοῦ πατρὸς, οὕτω καὶ ἡμεῖς ἐν καινότητι ζωῆς περιπατήσωμεν. Darnach ist der neue Lebenswandel eines Christen so Abbild, wie Frucht der Auferweckung Christi, II Kor. 4, 10—12 ἵνα καὶ ἡ ζωὴ τοῦ Ἰησοῦ ἐν τῷ σώματι ἡμῶν φανερωθῇ. Wenn Paulus ausspricht, dass das Auferstehungs-

---

1) Der Ausspruch, Röm. 4, 25, isolirt genommen, könnte auf eine falsche Auffassung des Werthes der Auferstehung Christi für das Heil, nach Paulinischer Lehre, führen. Er nöthigt aber nicht zu einer solchen. Der Satz Vs. 15 enthält zwar einen Parallelismus zwischen Sünden und Gerechtsprechung, Hingabe Jesu in den Tod und Auferweckung desselben. Allein die Beziehung ist mit διὰ c. Acc. so ausgedrückt, dass wir weder Recht noch Pflicht haben, den Sinn darin zu finden, die Auferstehung Christi sei die directe begründende Ursache unserer Rechtfertigung. Eine Deutung, welcher R. *Schmidt*, paulin. Christol., 69—76 nicht ganz entgeht. Aber auch *Godet's* Auffassung: die Aufweckung Christi sei die Folge, die Wirkung unserer Rechtfertigung, ist unannehmbar, weil gekünstelt und unpaulinisch (Comm., deutsche Bearb. I, 206). Wir treten *Meyer*, *Hofmann*, Schriftbeweis II, 1, 383. *Weiss*, N. T. Theol. S. 313. u. 6. Aufl. von *Meyers* Comm., 281, bei.

leben Jesu, die göttliche Lebenskraft des Erlösers, sich in seinem Leben offenbare und wirksam erweise, so verträgt es sich mit Vs. 10 *ἐν τῷ σώματι ἡμῶν*, Vs. 11 *ἐν τῇ θνητῇ σαρκὶ ἡμῶν* nicht, blos an unüberwindliche Geisteskraft zu denken, sondern Paulus gibt zu verstehen, dass auch in Lebensrettung und Lebenserhaltung die Lebenskraft des auferstandenen und lebendigen Christus sich offenbare.

Die Auferstehung Christi ist endlich Anfang, Grund und Pfand der einstigen Auferstehung der Gläubigen; I Kor. 6, 14 *ὁ δὲ θεὸς καὶ τὸν κύριον ἤγειρε καὶ ἡμᾶς ἐξεγερεῖ διὰ τῆς δυνάμεως αὐτοῦ*. Hier liegt die hervorgehobene Einheit theils in dem Akt der Auferweckung, theils in der Person des Auferweckenden, des allmächtigen Gottes, wobei die Auferstehung Christi zugleich als mitgesetzte Auferweckung der Gläubigen gefasst ist. Die Auferstehung der Gläubigen wird in Gemeinschaft „mit Jesu" (*σὺν Ἰησοῦ* die am besten beglaubigte Lesart) statt finden, II Kor. 4, 14, sofern Jesus in seiner Auferstehung der Erstling ist, und die einstige Auferweckung der Gläubigen, als der Glieder, deren Haupt er selber ist, verbürgt. Noch genauer wird das innere Verhältniss bezeichnet Röm. 8, 11: Wenn der Geist dessen, der Jesum von den Todten erweckt hat, in euch wohnt, so wird der, welcher Christum von den Todten auferweckt hat, auch eure sterblichen Leiber lebendig machen durch seinen Geist, der in euch wohnet (*διὰ τοῦ πνεύματος* als richtige Lesart vorausgesetzt). Nehmen wir den vorhergehenden Vs. 9 dazu, welcher deutlich macht, dass zwischen *πνεῦμα θεοῦ* und *πνεῦμα Χριστοῦ* nicht wesentlich zu unterscheiden ist, so ergibt sich: Die Auferstehung Christi ist Grund der Auferstehung seiner Gläubigen insofern, als das Leben und Wirken seines Geistes, das Einwohnen des Geistes Gottes, der Jesum auferweckt hat, eine Leben schaffende, den Tod überwindende Wirkung auch auf den Leib der Gläubigen ausüben wird.[1]) In einen weiten und grossen Zusammenhang wird der Gegenstand gestellt Kol. 1, 18;

1) *Lorenz*, S. 179 f. deutet *ζωοποιήσει* auf leibliche Verwandlung der bei Christi Wiederkunft noch Lebenden; — mittels Einlegung eines Gedankens aus andern Briefen.

ὅς ἐστιν ἀρχὴ πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν: Christus ist Anfang, Erstgeborner von den Todten. In diesem bündigen Satz liegt erstlich der Gedanke, dass, wie er von den Todten hergekommen ist, so seine Brüder von den Todten kommen, erstehen werden (vgl. *Hofmann* II. 1. 241); sodann die grosse Idee der Auferstehung als einer Geburt, eines neuen Lebensanfangs. Was hier nur flugs angedeutet ist, das ist weiter ausgeführt 1 Kor. 15, 20: Christus ist ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων. Die „Entschlafenen" sind, wie *Holsten*, Ev. des Paulus I. 418 ff. richtig bemerkt, diejenigen, für welche der Tod ein Schlaf ist, nicht die Verstorbenen überhaupt. Dass aber nicht blos der Erstling der Zeit nach, sondern der in einer innern Gemeinschaft mit der Gesamtheit der Nachkommenden Stehende gemeint ist, erhellt aus dem Zusammenhang. Wenn Vs. 21 gesagt wird: da durch einen Menschen Tod gekommen ist, so wird auch durch einen Menschen Auferstehung der Todten kommen (δι' ἀνθρώπου ἀνάστασις νεκρῶν); Vs. 22: wie in Adam alle sterben, so werden in Christo alle lebendig gemacht werden; Vs. 23: jeder in seiner eigenen Ordnung, als Erstling Christus, dann die, welche Jesu Christi sind, bei seiner Wiederkunft, — so ist Christus als der Anfänger einer neuen Entwickelungsreihe der Menschheit aufgefasst. Durch ihn tritt Auferstehung der Todten ein (Vs. 21); in ihm werden alle lebendig gemacht werden (Vs. 22), nämlich alle diejenigen, welche ihm innerlich angehören. War der erste Adam eine lebendige Seele, so ist der letzte Adam lebendig machender Geist (Vs. 45). Christus ist also durch sein Erscheinen, und durch seine Auferstehung, Anfänger und Begründer eines neuen Lebens und der Auferstehung; die Lebensgemeinschaft mit ihm (ἐν αὐτῷ Vs. 22) ist Bedingung der neuen Belebung und künftigen Auferstehung; den Sieg über den Tod gibt uns Gott durch unsern Herrn Jesum Christum (Vs. 57 vgl. 55).

Hier ist die Frage mit zu berühren, ob Paulus ein Hinabfahren Jesu in die Unterwelt kenne. Die Auslegung der Worte Eph. 4, 9: κατέβη εἰς τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς ist heute noch bestrittener als je; *Harless*, *de Wette*, *Räbiger*,

*christol. paul.* p. 68 ff., *Hofmann* II. 1. 341 ff. *Weiss*, N. T. Theol. 429. R. *Schmidt*, paulin. Christol. S. 20 ff. verwerfen die Deutung von der „Höllenfahrt", während *Rückert, Olshausen, Baur*, Paulus, 2. Aufl. II. 18 ff., *Stier, Hölemann*, Bibelstudien II. 1860. S. 89 ff. bes. 121 ff., *Meyer*, 4. Aufl. des Comm., sich für sie entscheiden. Was für's erste die Worte betrifft, so hat noch niemand behaupten können, dass es grammatisch unzulässig sei, den Comparativ τὰ κατώτερα μ., die tieferen Theile, mit τῆς γῆς als *Gen. possess.* zu verbinden, und die Tiefen der Erde, die Unterwelt, zu verstehen; im Gegentheil ist diese Deutung, welche wir der comparativen („tiefer als die Erde") vorziehen, weitaus die einfachste, während es schon sprachlich weniger nahe liegt, einen *Gen. appos.* anzunehmen, in dem Sinn: die tieferen Theile, nämlich die Erde. Sollen wir von dem natürlicheren Sinn abweichen und εἰς τὰ κατώτερα τῆς γῆς für eine Umschreibung von εἰς τὴν γῆν nehmen, was dann ein unmotivirt pretiöser und schwülstiger Ausdruck wäre: so müsste uns der Zusammenhang dazu nöthigen. Von diesem sucht mit besonderem Fleiss *Hofmann* zu beweisen, dass er nur auf die Herniederkunft Christi zur Erde, nicht auf seine Hinabfahrt in die Unterwelt führe. Allein die Psalmstelle 68, 19, welche Paulus Vs. 8 anführt, kann der Auslegung unserer Worte um deswillen nicht als Norm dienen, weil jedenfalls klar ist, dass der Apostel diese Textworte mit vollkommerer Freiheit benützt, umwandelt und (Vs. 9) einen indirecten Schluss daraus zieht. Dass sodann die Verbindung von κατέβη mit ἀνέβη, dessen Voraussetzung ersteres nach Paulus ist, eine Nöthigung enthalte, die Örtlichkeit, von wannen Jesus niedergekommen, identisch zu denken mit derjenigen, wohin er aufgefahren ist, — kann nur bei Verkennung der grossartigen Freiheit, mit welcher der Apostel verfährt, Eindruck machen. Allerdings ist Jesus nicht unmittelbar von der Unterwelt in den Himmel aufgefahren, sondern von der Erde aus, und er. ist nicht unmittelbar vom Himmel her in die Unterwelt niedergefahren, sondern von der Erde aus; aber es ist dem Apostel hier nicht um die pünktliche und stetige Aufeinanderfolge der Ereignisse im Leben Jesu, sondern um die Bezeich-

nung der äussersten Grenzen oder vielmehr der schrankenlosen, alle Gegensätze schlechthin umspannenden wirksamen Gegenwart des Herrn zu thun. Eben so wenig scheint uns das andere schlagend, was *Hofmann*, S. 345 geltend macht: da *καταβαίνειν* eine That der Selbsterniedrigung ist, so müsse Christus dort, von wannen er herniedergekommen, in Herrlichkeit gestanden sein. Dieser Einwand erledigt sich durch das bereits bemerkte. Somit scheint uns die Auslegung entschieden den Vorzug zu verdienen, welche ein Niederfahren in die Unterwelt, den Ἅδης, in den Worten findet.[1]) Allerdings müssen wir zugestehen, dass weder Zeitpunkt noch Zweck dieses Ereignisses genau angegeben ist. Der Zeitpunkt lässt sich blos insofern erschliessen, als das Niedersteigen dem Aufsteigen vorhergeht. Auf den Zweck deutet sehr schwerlich das angewendete Psalmwort *ἠχμαλώτευσεν αἰχμαλωσίαν*, was vom Mitsichführen der aus der Gefangenschaft im Hades befreiten (*Baur*) zu verstehen, der Sprachgebrauch schlechterdings nicht gestattet; vielmehr müssen die Worte vom Gefangennehmen und im Triumph aufführen besiegter Feinde, nämlich der höllischen Mächte, verstanden werden; dieser Sieg ist aber nicht unmittelbar mit der Niederfahrt, sondern mit der Auffahrt (*ἀναβὰς* Vs. 8. vgl. Kol. 2, 15) in Verbindung gesetzt. Müssen wir uns bescheiden, über Zeitpunkt und Zweck des *descensus ad inferos* aus dieser Stelle positives nicht entnehmen zu können, so ist zugleich anzuerkennen, dass der Apostel ohnehin nur ganz gelegenheitlich auf die Sache geführt worden ist, und dass er dem Ereigniss selbst, das er auch sonst höch-

---

[1]) Die Erörterung R. *Schmidt's* paulin. Christologie, 201 ff., können wir aus doppeltem Grunde nicht als überzeugend anerkennen: erstlich, weil der Wortlaut in *κατώτερα τῆς γῆς*, und der Parallelismus zwischen *κατέβη* mit diesen Worten einerseits und dem *ἀναβὰς ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν* nicht genug gewürdigt wird; sodann weil die dialektische Verknüpfung der Gedanken, sowohl des Contextes als der Parallelstelle Eph. 1, 20 ff., welche Verf. bietet, nicht zutreffend ist. Allerdings ist das Heranwachsen der einzelnen Gläubigen und der Gesamtgemeinde als des Leibes Christi zu dem Masse der Fülle Christi 3, 19; 4, 12 ff. ein allmähliches; dieses schliesst aber nicht aus, fordert vielmehr als Bedingung und Gewähr seiner Verwirklichung, die von Christi Erhöhung an seinerseits vollendete Erfüllung des Alls (*τὰ πάντα*) mit seiner gottmenschlichen Herrlichkeit.

stens nur anstreift (Phil. 2, 10 καταχθονίων Röm. 10, 7), ein wesentliches Gewicht in Betreff des Erlösungswerkes nicht beigelegt zu haben scheint.

In Verbindung mit der Auferstehung Jesu, und immer als mit derselben einheitlich verknüpft, erwähnt Paulus mehrmals die Himmelfahrt Jesu und sein Sitzen zur Rechten Gottes, z. B. Röm. 8, 34: Χριστὸς ὁ ἀποθανὼν, μᾶλλον δὲ καὶ ἐγερθεὶς, ὃς καὶ ἔστιν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ, ὃς καὶ ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἡμῶν; Eph. 2, 4 ff.: ὁ θεὸς — — ὄντας ἡμᾶς νεκροὺς τοῖς παραπτώμασι, συνεζωοποίησε τῷ Χριστῷ — — καὶ συνήγειρε, καὶ συνεκάθισεν ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ; vgl. 1, 20; 4, 10: ἀναβὰς ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν; Kol. 3, 1: εἰ συνηγέρθητε τῷ χριστῷ, τὰ ἄνω ζητεῖτε, οὗ ὁ χριστὸς ἐστιν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ καθήμενος. Auch die Parusie wird damit in Verbindung gebracht, auf die wir später zurückkommen werden. Der Ausdruck ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν Eph. 4, 10 gibt unstreitig zu verstehen, dass „die Himmel“ (1, 20), in welchen Christus seit seiner Erhöhung ist, nicht räumlich, kosmisch, kreatürlich vorzustellen sind, sondern dass an eine Erhebung über alle Räume, über alle Schranken des Raums zu denken ist, womit der Zusatz: ἵνα πληρώσῃ τὰ πάντα vortrefflich zusammenstimmt, indem derselbe nach *Bengel* heissen will: *ut impleret omnia praesentia et operatione sua, se ipso. Hofmann* II. 1. 539, und nach ihm R. *Schmidt,* S. 204 f., weicht hievon ab. Zwar ist vollkommen zu bejahen, was ersterer vorausschickt: „so gewiss der Apostel kein πληροῦν des blosen Wirkens, sondern der persönlichen Gegenwart meint, so gewiss däucht es mir andererseits, dass er kein bloses Dasein, sondern eine wirksame Gegenwart meint.“ Wenn aber *Hofmann* aus letzterem sofort den Schluss zieht, dass diese Gegenwart des Heilsmittlers eine sich allmählich ausbreitende sein werde, und wenn er hiemit den Gedanken einer „Allenthalbengegenwart“ Christi beseitigt zu haben meint, so hat er diese Beschränkung zwischen den Zeilen gelesen. Allerdings ist die wirksame Gegenwart des erhöheten Christus, seine allumfassende Herrschermacht und Majestät, sein Theilhaben an der göttlichen Weltregierung (I Kor.

15, 27: πάντα ὑπέταξεν ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ Eph. 1, 22 vgl. 20f. u. a. St.) sein Recht auf göttliche Ehre und Anbetung (Phil. 2, 9), der Hauptgedanke, welcher des Apostels Seele erfüllt, wenn er von dem Erhöhungszustand Jesu spricht. Aber damit ist nicht verneint, sondern im Gegentheil positiv ausgesagt (besonders Eph. 1, 23[b]. 4, 10), dass der erhöhete Christus, als gottmenschliche Person, frei von allen Schranken des Raums und der Zeit, allenthalben waltet. Dass er in diesem Zustand auch Fürsprache für die Seinigen beim Vater einlegt, d. h. dass zwischen dem erhöheten Gottmenschen und dem Vater fortwährend etwas vorgeht, was als gegenwärtige wirkliche Vermittlung (priesterliche Fürbitte) wirkt, berührt Paulus nur Röm. 8, 34: ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἡμῶν, aber hier auch deutlich genug (vgl. *Düsterdieck*, joh. Briefe I 156).

In Betreff der Person Jesu Christi nach seiner Auferstehung und Erhöhung ist nur noch der Punkt zu betonen, dass der Erlöser in seinem neuen Leben Gottmensch, also auch Mensch ist und bleibt, insbesondere dass ihm Paulus fortwährend eine, zwar verklärte aber nichtsdestoweniger wirkliche Leiblichkeit zuschreibt. In diesem verklärten Leibe ist Jesus ihm selbst (vor Damaskus) erschienen, weshalb der Apostel sich selbst in völlig gleicher Weise wie die Apostel, denen Jesus unmittelbar nach der Auferweckung erschienen ist, als Augenzeugen des Auferstandenen aufführt (I Kor. 15, 8 vgl. 4 ff.). Nur sofern Jesus auch in seinem neuen Leben seit der Auferstehung wahrer Mensch ist, kann ihn Paulus den „Erstgebornen von den Todten her" Kol. 1, 18 nennen, denn er muss, als solcher, Brüder haben, die nachkommen und ihm wesensgleich sind. Der gewichtige Satz: „in ihm wohnt die ganze Gottesfülle körperlich" Kol. 2, 9, bezieht sich dem Präsens κατοικεῖ, sowie dem ganzen Contexte nach, auf die Gegenwart, also auf den erhöheten Erlöser, und eben von dem verklärten Jesu spricht der Apostel aus, „dass die Fülle alles dessen, was Gott ist, σωματικῶς in ihm wohnt", d. h. eine leibliche Wohnstätte an ihm hat. Freilich ist der Auferstehungsleib Christi, mit dem er in seiner Erhöhung fortwährend bekleidet ist, nicht mehr σάρξ oder σῶμα

τῆς σαρκὸς (Eph. 2, 15; Kol. 1, 22. vgl. Röm. 8, 3), sondern ein σῶμα τῆς δόξης (Phil. 3, 21. vgl. δόξα θεοῦ ἐν προσώπῳ χριστοῦ II Kor. 4, 6), ein σῶμα πνευματικὸν (I Kor. 15, 44 ff.), ein herrlicher, geistartiger, unsterblicher Leib.

Wis haben bisher diejenige Seite der paulinischen Verkündigung betrachtet, in welcher die Grundanschauung von der δόξα τοῦ Χριστοῦ (II Kor. 4, 4) entwickelt ist, nämlich die Lehre von der Person Jesu Christi des Sohnes Gottes und von seinem Werk. Diese Lehre schliesst sich am nächsten an das einfache, die Thatsachen des Heils verkündigende Zeugniss (κήρυγμα) des Apostels. Sie lässt sich als begriffliche Entwickelung des bei seiner Bekehrung dem Paulus gewordenen Eindrucks betrachten, dass Christus lebt, dass er der Sohn Gottes, der Herr und der Grund des Heils ist.

## Zweiter Theil.

### *Das Heil und seine Verwirklichung.*

In der Person Christi, in seinem Kreuzestode, seiner Auferstehung und Erhöhung, ist das Heil für die Sünderwelt gegeben. Wie wird es verwirklicht in der Menschheit, im Einzelnen, in der Gemeinde?

### I. Die Aneignung des Heils auf Seiten des Einzelnen.

Der Einzelne wird in den Stand der Gnade versetzt durch Gottes Zuthun, mittels des Wortes und der Taufe, wodurch der Mensch Christo eingepflanzt und seines Versöhnungstodes theilhaftig wird. Daraus entspringt ein neues Leben, erwächst ein neuer Mensch, eine neue Kreatur. Andererseits muss der Gnadenwirkung Gottes der menschliche Wille entgegen kommen, annehmend, sich hingebend, ergreifend, gehorchend (das persönliche καταλαβεῖν, entsprechend dem καταλημφθῆναι ὑπὸ χριστοῦ Phil. 3, 12). Das Dasein der neuen Kreatur entwickelt sich sodann in verschiedenen, unter sich zusammenhängenden Stufen; Rechtfertigung, Heiligung, Hoffnung.

**A. Die Rechtfertigung durch den Glauben.**

Diese Wahrheit ist der Grundgedanke des Römerbriefs, steht sie doch 1, 16 f, wie in einem Thema, an der Spitze desselben. Nachdem der Apostel gezeigt hat, dass es unmöglich ist, durch sich selbst, mittels der Werke des Gesetzes, die Gerechtigkeit zu erlangen, welche vor Gott gilt, fährt er 3, 21 f. so fort: „Nun aber ist ohne Gesetz die Gerechtigkeit Gottes geoffenbart — die Gerechtigkeit Gottes nämlich durch den Glauben an Christum für alle, die da glauben." Diese Gerechtigkeit ist eine solche, die von Gott ausgeht: ἡ ἐκ θεοῦ δικαιοσύνη, Phil. 3, 9 — Ἐξ αὐτοῦ δε ὑμεῖς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ὃς ἐγενήθη ἡμῖν — ἀπὸ θεοῦ δικαιοσύνη (I Kor. 1, 30). Diese Gerechtigkeit ist ein Geschenk, eine freie Gnadengabe Gottes: θεοῦ τὸ δῶρον Eph. 2, 8. vgl. Röm. 6, 23; 3, 24.

Gewährt wird die Gerechtigkeit durch Christum, als den Mittler, und zwar ist sein Tod und seine Auferstehung die Bedingung, Röm. 4, 24 f.; 5, 9: δικαιωθέντες ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ.

Worin besteht aber die δικαιοσύνη selbst?

Sie ist Rechtbeschaffenheit, d. h. der dem Willen Gottes angemessene Zustand, welcher bald als wirksames Lebenselement in dem Menschen (Röm. 14, 17; 6, 13; II Kor. 9, 10), bald als Lebensmacht über dem Menschen stehend und ihn beherrschend gedacht wird (II Kor. 11, 15; Röm. 6, 18 f.), was jedoch keinen wirklichen Sachunterschied bildet. Immer aber ist dabei das Verhältniss zu Gott, sein Urtheil, Wohlgefallen und Billigung grundwesentliches Merkmal, sei es, dass dasselbe ausdrücklich angedeutet ist (δίκαιος; δικαιοῦσθαι παρὰ τῷ θεῷ Gal. 3, 11; Röm. 2, 11) oder nicht. Die δικαιοσύνη θεοῦ, über deren Begriff noch grosses Schwanken besteht, lediglich auf Grund von Phil. 3, 9: ἡ ἐκ θεοῦ δικαιοσύνη im Gegensatz gegen ἐμή, geradezu und an allen Stellen als „Gerechtigkeit, die von Gott ausgeht, von ihm bewirkt wird", zu fassen, scheint uns doch wenig berechtigt. Wir fassen den Begriff als Gerechtigkeit Gottes, wobei, je nach Umständen, die Gerechtigkeit, welche Gott selbst hat und erweist, oder diejenige, welche er verleiht, das Übergewicht

hat. In Beziehung auf die δικαιοσύνη als menschliche Rechtbeschaffenheit hat *Lipsius*, Paulinische Rechtfertigungslehre, S. 4ff. nachzuweisen gesucht, dass dieselbe an verschiedenen Stellen als ein noch nicht eingetretener, sondern erst bevorstehender Zustand gedacht sei. Allein der einzige Ausspruch, in welchem dies der Gedanke ist, Gal. 5, 5: ἐλπίδα δικαιοσύνης ἀπεκδεχόμεθα, bildet so sehr eine Ausnahme, und an allen übrigen Orten, auch den von *Lipsius* in diesem Sinne ausgelegten, ist doch δικαιοσύνη so sehr als gegenwärtige, vollendete Thatsache erwähnt, dass wir als Lehre des Apostels festhalten, die δικαιοσύνη ist bei den im Stande der Gnade befindlichen Menschen ein bereits vorhandener Zustand gottgefälliger Rechtbeschaffenheit.

Dieser Zustand wird bewirkt durch die δικαίωσις, welche ein göttlicher Akt ist. Gott ist der δικαιῶν τὸν ἀσεβῆ Röm. 4, 5. Wie ist das zu denken? Macht er den Gottlosen zu einem ebenso gerechten, wie derselbe vorher ein gottloser war? Oder sieht er den Gottlosen nur dafür an, spricht er nur aus, dass derselbe gerecht sei, während er nach wie vor gottlos bleibt? Ist die δικαίωσις ein blos urtheilender Akt, oder ein mittheilender? Sie ist einmal negativ: Vergebung der Sünden, Aufhebung des Strafurtheils, ein Nichtinrechnungbringen der Übertretungen (Röm. 2, 13; 4, 2 ff.; 5, 10; 8, 33; I Kor. 4, 4; II Kor. 5, 19). Dies ist offenbar ein urtheilender Akt. Der paulinische Sprachgebrauch von δικαιοῦν, δικαίωσις, ist so gewiss als der von ἐγκαλεῖν, κατακρίνειν, κατάκριμα (Röm. 8, 33 f.) dem gerichtlichen Verfahren entnommen. Δικαιοῦν heisst in Gemässheit des A. T. Sprachgebrauchs, unstreitig nicht *justum facere*, sondern *justum habere*. *Lipsius* a. a. O. 17 ff. begründet die Ansicht, dass die δικαίωσις nur im Schlusspunkt *actus forensis*, aber in ihren einzelnen Stadien ein Inbegriff solcher göttlicher Gnadenwirkungen sei, wodurch Gott den Menschen in ein Verhältniss versetzt, in welchem er ihn *justum habet*. Allein *Lipsius* folgert stets auf Grund eines Gegensatzes zwischen „gerichtlichem Urtheilsspruch“ und „Gnadenwirksamkeit“, welcher unseres Erachtens keineswegs paulinisch ist; der Apostel betrachtet vielmehr den urtheilenden Akt Gottes im δικαιοῦν eben so gut als einen Gnadenakt

wie den mittheilenden, und letzteren eben so gut wie ersteren, als eine That der δικαιοσύνη Gottes. Und zwar ist die göttliche Gerechterklärung als bereits geschehene und vollendete That Gottes geschildert Röm. 5, 1. 9; 8, 30. Aus Gal. 2, 16; Röm. 8, 30; I Kor. 4, 4 leitet *Lipsius* S. 44 ff. nur mittels künstlicher, zum Theil kühner Schlüsse, die Folgerung ab, dass δικαίωσις, als Ergebniss des Strebens nach Gerechtigkeit, erst am Schlusspunkt der christlichen Entwickelung bevorstehe und, überall wo sie als vergangen dargestellt ist, nur als grundlegend, nicht als schliesslich verwirklicht zu denken sei.[1])

Angeeignet und erlangt wird die δικαιοσύνη θεοῦ durch Glauben (ἐκ πίστεως Röm. 1, 17; 5, 1 διὰ πίστεως 3, 22. 25). Die πίστις steht bei Paulus im Gegensatz gegen die ἔργα νόμου oder ἔργα schlechthin: das πιστεύειν wird dem ἐργάζεσθαι entgegengestellt, Röm. 4, 5. Was aber positiv der paulinische Begriff des Glaubens sei, darüber ist immer noch Streit. *Baur* fasst den Begriff (Paulus, 2. Aufl. II, S. 172) so: „Der Glaube ist — die im Hinblick auf Christum gefasste Vorstellung, dass, was an sich nicht ist, dennoch ist.“ Bei Voraussetzung eines solchen Begriffs hat er freilich vollkommen Recht zu fragen: „Wie könnte der Glaube als die blose Meinung, dass etwas so ist, wie es sein soll, ungeachtet es das gerade Gegentheil davon ist, irgend eine vermittelnde Bedeutung für das Verhältniss zu Gott haben?“ Mit einem solchen Begriff des Glaubens können wir uns aber, wenn wir die verschiedenen Aussprüche des Apostels ins Auge fassen, in denen er vom Glauben handelt, nicht befreunden. Ihm ist vielmehr die πίστις eine sittliche Gewissheit, eine That des Gemüts, ein ὑπακούειν ἐκ καρδίας im Gegensatz gegen das ἀπειθεῖν Röm. 6, 17; 11, 31 f. vgl. 10, 10: καρδία πιστεύεται εἰς δικαιοσύνην. Nehmen wir Rücksicht auf die Erörterung

[1]) Dass im paulinischen Lehrbegriff δικαιοῦν ein göttliches Urtheil, das Gerechtsprechen bezeichnet, hat *Ritschl*, Rechtfertigung und Versöhnung II, S. 301 ff. 318 ff. mit Hinweis sowohl auf das A. T. als auf den Gedankenkreis des Apostels erwiesen. Ebenso hat *Pfleiderer*, Paulinismus, S. 172 ff. und *Lorenz*, Lehrsystem, S. 150 ff., bes. 155 f., den paulinischen Begriff der „imputirenden Gerechtigkeit“ klar dargelegt.

über Abrahams Glauben, welche in diesem Stücke manches Licht gibt, so finden wir, dass Glauben nach Paulus nichts anderes ist, als die göttliche Gnade, sei's die verheissende, wie bei Abraham, sei's die wirklich darbietende, mit festem Vertrauen und lebendiger Zuversicht Ergreifen, ja selbst dann Annehmen, wenn der Schein entgegensteht.

Der Glaube ist, wie *Pfleiderer* (Paulinismus 166) mit treffenden Worten ausspricht „die völligste Erfüllung des göttlichen Willens, aber nicht des fordernden Gesetzeswillens, sondern des gebenden Gnadenwillens — vertrauensvolle Annahme der von Gott dargebotenen Gnadengabe. — Es ist die Grundstimmung des religiösen Gemüts, nicht die Grundgesinnung des sittlichen Willens." Im Glauben ergreift die Seele Jesum, so dass sie mit ihm in Lebensgemeinschaft tritt; durch den Glauben wohnet Christus in dem Herzen, so dass er im Menschen lebt: Eph. 3, 17: *κατοικῆσαι τὸν Χριστὸν διὰ τῆς πίστεως ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν.* I Kor. 1, 9: *κοινωνία Ἰησοῦ Χριστοῦ·* Röm. 8, 10: *Χριστὸς ἐν ὑμῖν.* Gal. 2, 20: *ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγὼ, ζῇ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστὸς.* Das Element dieses neuen Lebens ist das *πνεῦμα.* Gal. 5, 25: *ζῶμεν πνεύματι.*

### B. Die Heiligung.

„Christus ist uns geworden von Gott — zur Heiligung," I Kor. 1, 30. Was hier von Gott aus bezeugt ist: Christus ist uns die Quelle und Kraft der Heiligung geworden, von Gott her, — das drückt der Apostel anderswo, von der Seele ausgehend, so aus, dass er das „Wandeln im Geist" von dem Gläubigen fordert Gal. 5, 25: *εἰ ζῶμεν πνεύματι, καὶ στοιχῶμεν.* Das erstere geht auf den Zustand des Wiedergeborenen, den Glauben, das zweite auf die Bewährung des neuen Lebens im christlichen Wandel. Die Forderungen dieses Wandels in der Heiligung nach ihrer negativen und positiven Seite fasst Paulus zusammen II Kor. 7, 1 in der Ermahnung: *καθαρίσωμεν ἑαυτοὺς ἀπὸ παντὸς μολυσμοῦ σαρκὸς καὶ πνεύματος, ἐπιτελοῦντες ἁγιωσύνην ἐν φόβῳ θεοῦ.* Das negative wird wohl auch zusammenbegriffen in der Forderung (an Heidenchristen), nicht so zu wandeln, wie

die Heiden in der Eitelkeit ihres Sinnes thun, sondern den alten Menschen abzulegen, der durch betrügliche Lüste sich verderbet, Eph. 4, 17 u. 22. Dies bezieht sich besonders auf das leibliche Leben; in dieser Hinsicht wird als Pflicht des Christen dargestellt, mit dem Geiste die Wirkungen des Leibes, die sinnlichen Gelüste zu tödten, Röm. 8, 13, und alle Befleckung des Fleisches zu meiden (siehe vorhin II Kor. 7, 1), hingegen den Körper als Glied Christi zu behandeln; zu bedenken, dass der Leib des Gläubigen ein Tempel des heiligen Geistes ist, und Gott im Leibe zu verherrlichen, I Kor. 6, 15. 19 f., vgl. Röm. 6, 19; παραστήσατε τὰ μέλη ὑμῶν δοῦλα τῇ δικαιοσύνῃ εἰς ἁγιασμόν. Dieser Gedanke, dass, wie die Sünde hauptsächlich den Leib und das Leibesleben zu ihrer Herrschaft misbraucht hat, so nun der Stand der Gnade, die Heiligung, auch im Leibesleben, sich ausprägen soll, ist am vollsten in dem Doppelsatz 1 Kor. 6, 13 ausgedrückt: τὸ σῶμα τῷ κυρίῳ καὶ ὁ κύριος τῷ σώματι. Was sodann das Geistige betrifft, so gehört zu dem Wandel in der Heiligung die Bekämpfung der Gedanken und einer jeglichen Höhe, die sich erhebt wider die Erkenntniss Gottes; die Gefangennehmung jeder Gesinnung zum Gehorsam gegen Christum, II Kor. 10, 5. Am liebsten fasst der Apostel die Tugenden des christlichen Wandels in dem Begriff der Liebe zusammen; denn die πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη Gal. 5, 6 ist es allein, die in Christo gilt, und die Liebe — so lautet es nach der herrlichen Schilderung, I Kor. 13. — ist grösser als Glaube und Hoffnung. Der Wandel im Geiste ist es, durch welchen die Rechtsforderung des Gesetzes (τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου) erfüllt wird, Röm. 8, 4. Früchte der Gerechtigkeit in guten Werken sind der Zweck aller Erneuerung der Seelen in Christo Jesu: Kol. 1, 10; Eph. 2, 10; Phil. 1, 11.

### C. Die Hoffnung des ewigen Lebens.

„Welche Gott gerechtfertigt hat, die hat er auch herrlich gemacht,“ Röm. 8, 30. Mit diesen Worten fasst der Apostel die Rechtfertigung und die Seligkeit zusammen. Rechtfertigung,

Heiligung und Erlösung aber sind in ihrer innern Verkettung gar schön verbunden I Kor. 1, 30: „Christus ist uns geworden δικαιοσύνη τε καὶ ἁγιασμὸς καὶ ἀπολύτρωσις· Röm. 6, 22: νυνὶ δέ, ἐλευθερωθέντες ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας, δουλωθέντες δὲ τῷ θεῷ, ἔχετε τὸν καρπὸν ὑμῶν εἰς ἁγιασμόν, τὸ δὲ τέλος ζωὴν αἰώνιον. Die ζωή nach ihrem vollen Begriff als ζωὴ αἰώνιος fasst Paulus beständig als das letzte und höchste Ziel, als die kostbarste Gabe der Gnade Gottes in Christo, Röm. 6. 23: τὸ δὲ χάρισμα τοῦ θεοῦ, ζωὴ αἰώνιος ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν, cf. V. 21. Die δικαίωσις nach ihrem vollen Sinn ist ihm eine δικαίωσις ζωῆς. Einst mit Christo zu leben, an der Herrlichkeit mit ihm Theil zu haben, ist der höchste Gegenstand seiner Sehnsucht und Hoffnung, Röm. 5, 5. 17; 8, 17; II Kor. 13, 4. Insbesondere hebt er hervor die Erlösung und Verklärung des Leibes, Röm. 8, 23; Phil. 3, 21; I Kor. 15, 49. 53 f.

Durch die Aneignung des Heils in Christo kommt der einzelne in den Gnadenstand zu stehen (Röm. 5, 1: χάριτι, ἐν ᾗ ἑστήκαμεν). Dieser Stand ist nichts anderes als ein Ergriffensein von Christo und hinwiederum ein ihn Ergreifen im Glauben (Phil. 3, 12), welche Beschreibung so ganz aus der persönlichen Erfahrung des Apostels in seiner Bekehrung entnommen ist. Dieser neue Zustand eines Christen, wie er durch unverdiente Gnade geschaffen ist, bleibt auch fortwährend ein Geschenk und freie Gabe göttlicher Huld, wird nie ein völliges unverlierbares Eigentum, sondern ist stets mit Ehrfurcht, Demut und Glauben zu bewahren (Röm. 11, 20: μὴ ὑψηλὰ φρόνει, ἀλλὰ φοβοῦ. I Kor. 6, 19: οὐκ ἐστὲ ἑαυτῶν). Der Gehalt des Gnadenstandes ist Kindschaft Gottes, Friede und Freude: die Gläubigen sind frei von der Sünde (ἐλευθερία Gegensatz δουλεία Gal. 5, 1; II Kor. 3, 17; Röm. 6, 14. 22: ἐλευθερωθέντες, ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας, δουλωθέντες δὲ τῷ θεῷ), frei vom Gesetz mit seinen Geboten, als äusserem Buchstaben und beherrschender Satzung (Röm. 6, 14: οὐ γάρ ἐστε ὑπὸ νόμον, ἀλλὰ ὑπὸ χάριν, 7, 6: κατηργήθημεν ἀπὸ τοῦ νόμευ· Gal. 3, 25: ἐλθούσης τῆς πίστεως οὐκέτι ὑπὸ παιδαγωγόν ἐσμεν). Die Gläubigen sind Kinder Gottes (υἱοὶ θεοῦ Röm. 8, 14; Gal. 3, 26; Phil. 2, 15; τέκνα θεοῦ) ver-

möge des Geistes der Kindesannahme *adoptio*, (Röm. 8. 15: πνεῦμα υἱοθεσίας, Gal. 4, 7: οὐκέτι δοῦλος). Vermöge der Kindschaft und Freiheit und der im Herzen ausgegossenen Liebe Gottes (Röm. 5, 5), welche den Menschen gleichsam fest umfangen hält (Röm. 8, 39), ist die Seele voll Freude (Röm. 14, 17; II Kor. 1, 24; 6, 10; Phil. 3, 1; 2, 18; 4, 24), sittlicher Kraft, Sieges- und Lebensgewissheit (Phil. 4, 13: πάντα ἰσχύω ἐν τῷ ἐνδυναμοῦντί με, Röm. 8, 37 f.: ὑπερνικῶμεν διὰ τοῦ ἀγαπήσαντος ἡμᾶς, 5, 3: ἀλλὰ καὶ καυχώμεθα ἐν ταῖς θλίψεσι II Kor. 6, 9 f.). — Alle diese Güter und Gaben des neuen Lebens sind Gnadengaben, durch die reale Lebensgemeinschaft mit Christo verliehen, sofern der Herr Jesus, der gekreuzigte und lebendige, in uns ist (II Kor. 13, 5: I. Χριστὸς ἐν ὑμῖν Röm. 8, 10); das will sagen: die gottmenschliche Persönlichkeit des Erlösers geht in die Persönlichkeit des Menschen so ein, dass jene die eigentlich lebende (Gal. 2, 20: ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ, ζῇ δὲ ἐν ἐμοὶ χριστός), bewegende, redende (II Kor. 13, 3: τοῦ ἐν ἐμοὶ λαλοῦντος χριστοῦ), handelnde ist, dass die eigene Persönlichkeit in der Christi aufgeht (was jedoch nicht in pantheistischem sondern in idealem, sittlichem Sinn verstanden sein will). Dieselbe Wahrheit drückt Paulus bildlich aus als ein Anziehen Christi (Gal. 3, 27: χριστὸν ἐνεδύσασθε, Röm. 13, 14: ἐνδύσασθε τὸν κύριον I. X.), ohne Bild aber durch den adäquateren Ausdruck, welcher ihm sehr geläufig ist: ἐν χριστῷ (Röm. 6, 11: ζῶντας τῷ θεῷ ἐν χριστῷ I. u. a. Stellen), womit die Persönlichkeit Jesu als diejenige bezeichnet ist, in welche die menschliche Persönlichkeit eingeht, so dass Christus gleichsam der Ort ist, die Heimath, in welcher die Gläubigen zu Hause sind und leben — eine nicht blos sittliche, sondern wesentliche Lebensgemeinschaft (vgl. *Lipsius* a. a. O. 581 ff.).

Die Grundkraft dieser Lebensgemeinschaft zwischen erlösten Persönlichkeiten und dem Erlöser ist der heilige Geist. Das Werden des Gnadenstandes, in Glaube und Rechtfertigung, sein Bestehen und Wachstum in der Heiligung, seine Vollendung bis zur Verklärung des Leibes, — alles ist durch das πνεῦμα ἅγιον bedingt (Glaube, zunächst gläubiges Bekenntniss 1 Kor. 12, 3.

vgl. Gal. 5, 5), Gebet, Röm. 8, 15, 26 Erneuerung und Heiligung des Wandels (Röm. 8. 14; Gal. 5, 18. 25), einstige Belebung des Leibes (Röm. 8, 11). Dieses πνεῦμα, vom menschlichen πνεῦμα verschieden (αὐτὸ τὸ πνεῦμα Gegensatz τὸ πν. ἡμῶν Röm. 8, 16 vgl. 9 f.), ist πν. ἅγιον, d. h. von allem Ungöttlichen geschieden, sittlich rein, Gott angehörig, sittliche Reinheit und Heiligung bewirkend; seinem Urgrund nach πνεῦμα θεοῦ, oder ἐκ θεοῦ (Röm. 8, 9 f.; I Kor. 2, 11 f.; 12, 3), deshalb wohnt Gott selbst in denen, welchen der heil. Geist innewohnt (I Kor. 14, 25: ὄντως ὁ θεὸς ἐν ὑμῖν ἐστίν vgl. 6, 16; 1 Kor. 3, 16: ναὸς θεοῦ ἐστέ, καὶ τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν). Derselbe Geist ist Geist Christi (Gal. 6, 6: ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ εἰς τὰς καρδίας ἡμῶν vgl. Röm. 8, 9 f.). Dass der heilige Geist als Persönlichkeit zu denken ist, erhellt daraus, dass er persönlichen Willen hat und persönlich beleidigt werden kann (I Kor. 12, 11: τὸ πνεῦμα διαιροῦν ἑκάστῳ — καθὼς βούλεται, Eph. 4, 30: μὴ λυπεῖτε τὸ πν. τὸ ἁγ. τοῦ θεοῦ). So ist in den drei Persönlichkeiten: Gott, der Herr, der Geist, die göttliche Dreiheit, wie sie sich in den Heilswirkungen unterscheiden lässt, und doch eins ist.

Wer den Geist empfangen hat (λαμβάνειν Röm. 8, 15), damit gesalbt, d. h. geweiht ist (χρίειν II Kor. 1, 21), damit versiegelt ist (σφραγίζειν Eph. 1, 13; 4, 30): der ist, wie oben gesagt, vom Gesetze frei, denn das mosaische Gesetz ist an sich durch den Versöhnungstod aufgehoben, für uns, für die Gläubigen, wird es je mit dem Eintreten in den geistbelebten Gnadenstand aufgehoben (Gal. 3, 25). Auf der andern Seite bleibt das Gesetz im Stand der Gnade, einmal, sofern es, seinem geistigen Gehalt nach, bewahrt wird und Geltung behält (Röm. 7, 12. 14: ὁ νόμος ἅγιος — πνευματικός), zum andern und hauptsächlich, sofern es, seinem geistigen Gehalt nach erfüllt wird (Röm. 13, 10: πλήρωμα νόμου ἡ ἀγάπη vgl. Vs. 8 f.; Gal. 5, 14), wie denn das neue Geistesleben, vermöge seiner inneren, freien Gesetzmässigkeit, auch ein νόμος genannt wird (ὁ νόμος τοῦ χριστοῦ Gal. 6, 2 vgl. μὴ ὢν ἄνομος θεοῦ, ἀλλ' ἔννομος χριστοῦ I Kor. 9, 21; Röm. 8, 2: ὁ νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς ἐν

χρ. I.). So ist demnach im mosaischen Gesetz Vergängliches und Bleibendes: Vergängliches, sofern dasselbe nach seiner specifischen Form, als objective, äusserlich in Buchstaben gefasste, in einzelnen Geboten dem Menschen gegenübertretende Satzung, abgethan ist (Röm. 10, 4: τέλος νόμου χριστὸς); Bleibendes, sofern es seinem geistigen, idealen Gehalt und Wesen nach, durch die Gnade als Lebensnorm erhalten und erst eigentlich verwirklicht und erfüllt wird. (Vgl. die treffende Erörterung bei *Lipsius* a. a. O. 85 ff. *Ritschl*, altkath. Kirche 2. Aufl. S. 101 ff.). In diesem Sinne beantwortet Paulus die Frage: *νόμον οὖν καταργοῦμεν διὰ τῆς πίστεως;* mit Recht: *μὴ γένοιτο, ἀλλὰ νόμον ἱστάνομεν* Röm. 3, 31.

## II. Die Gemeinde Gottes.

Als der erhöhete Heiland dem Saulus erschien und ihm zurief: „Ich bin Jesus, den du verfolgest“, bezeugte er ihm seine persönliche Lebensgemeinschaft mit den Gläubigen, denen nichts widerfahren kann, ohne dass es ihm selbst widerfährt. Als Paulus ein Jünger Jesu wurde, trat er in die bereits bestehende Gemeinschaft gläubiger Jünger Jesu ein. Je ferner er innerlich dieser Gemeinschaft gestanden hatte, desto inniger lebte er sich in dieselbe ein, desto tiefer und reicher fasste er auch in der Erkenntniss das Wesen dieser Gemeinschaft.

Die Gemeinschaft der einzelnen mit Christo im Glauben, das Leben Christi in ihnen, begründet, nach Paulus, die Gemeinschaft der Gläubigen unter einander. Sie sind durch den Glauben einander verwandt, sind in Christo Jesu alle eins (Gal. 3, 28), sind durch Christum, den Erstgeborenen unter den Brüdern, unter einander Brüder, so dass sie eine Familie, eine Brüderschaft bilden. Wer des Bruders Seele und Gewissen verletzt, beleidigt Christum selbst, der um seinetwillen gestorben ist: I Kor. 8, 11—13; 6, 5 ff.; II Kor. 1, 7; 9, 13. Die Gläubigen, als Brüder, bilden also eine Einheit, die Gemeinde Gottes oder Christi, die Kirche ἡ ἐκκλησία τοῦ θεοῦ Gal. 1, 13; I Kor. 10, 32; 15, 9. Die Gesamtheit der Gläubigen als Einheit stellt Paulus unter dem Bild eines Gebäudes dar, namentlich eines

Tempels, 1 Kor. 3, 9. 16; Eph. 2, 29 ff., am liebsten aber unter dem Bild eines Leibes (I Kor. 10, 17: ἓν σῶμα οἱ πολλοί ἐσμεν), nämlich als Leib Christi, ein Name „so unendlich tief und doch so durchsichtig klar, so leibhaftig und geistlich, äusserlich und innerlich, augenfällig und geheimnissvoll zugleich“ (*Delitzsch*). Dieses Bild führt er in einzelnen Zügen aus: I Kor. 12, 12; Röm. 12, 4 ff.; Eph. 1, 22 f.; Kol. 1, 18. 24; 2, 19: Christus ist das Haupt des Leibes (vgl. Eph. 5, 23). Er ist die Seele der Gemeinschaft, deren Lebenskraft von ihm ausströmt und die von ihm regiert wird. Ferner, wie der Leib einer ist, aber viele und verschiedene Glieder hat, so sind die vielen durch den Glauben theils unter einander, theils mit dem einen Haupte innig und wesentlich verbunden. Sie dienen einander und wirken zusammen, als die unter einander Glieder sind, so dass die Verschiedenheit der Geistesgaben, die Mannigfaltigkeit der Ämter in der Gemeinde (I Kor. 12, 4 ff.; 14), die Verschiedenheit der Stufen in Hinsicht des Glaubens und der Erkenntniss (Röm. 13, 14) die Einheit nicht hindert, sondern fördert.

Dass diese Gemeinschaft Christi, die Gemeinde Gottes, in ihrem Werden rein von der Gnade Gottes, seinem Rathschluss vor der Zeit und dem Wirken seiner Gnade in der Zeit abhängig sei, ist eine Erkenntniss, die Paulus mit grossem Nachdruck wiederholt geltend macht. Das hatte er zu sehr an sich selbst erfahren, als dass es ihm je aus dem Sinn kommen und aus seiner Lehre hätte entschwinden können. Dass er zum Glauben an den Sohn Gottes gekommen; dass er ein Diener und Apostel Jesu Christi geworden ist, das beruht Gal. 1, 15 f. lediglich auf dem Wohlgefallen Gottes, der ihn schon von seiner Geburt an (ἐκ κοιλίας μητρός μου) dazu auserwählt und bestimmt (ὁ ἀφορίσας με), seiner Zeit aber durch die Gnade mittels des Wortes wirklich berufen hat (καλέσας διὰ τῆς χάριτος αὐτοῦ), indem er seinen Sohn in ihm offenbarte. Alles aus freier Gnade und Erbarmung, da er selbst zuvor die Gemeinde Gottes verfolgt hatte, vgl. 1 Kor. 15, 9. Diese persönliche Erfahrung hat ihm zu der Erkenntniss verholfen von der göttlichen Erwählung überhaupt, von dem freien Rathschluss der Gnade, so dass er

alles Heil, das Eintreten jedes einzelnen in die Gemeinschaft Christi und seiner Kirche, sowie die Einverleibung ganzer Geschlechter und Völker in die Gemeinde Gottes, auf den ewigen Vorsatz der Gnade und des freien Wohlgefallens Gottes zurückführt, wogegen das menschliche Thun völlig zurücktritt. Dass durch die Gemeinde „die mannigfaltige Weisheit Gottes jetzt kund werde," — das schreibt der Apostel Eph. 3, 11 f. — „dem ewigen Vorsatz Gottes", — der *πρόθεσις τῶν αἰώνων* zu, *ἣν ἐποίησεν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν*, und Eph. 1, 4 ff. preist er Gott, der uns gesegnet hat in Christo: *καθὼς ἐξελέξατο ἡμᾶς ἐν αὐτῷ πρὸ καταβολῆς κόσμου· — προορίσας ἡμᾶς εἰς υἱοθεσίαν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς αὐτὸν κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ θελήματος αὐτοῦ.* Dieser ewige Vorsatz der Erwählung, in seiner Unabhängigkeit von menschlichem Thun, von menschlichen Verhältnissen und menschlicher Schätzung, wird in mehreren Aussprüchen dargestellt, (Röm. 9, 11: *οὐκ ἐξ ἔργων, ἀλλ' ἐκ τοῦ καλοῦντος* vgl. I Kor. 1, 27; *τὰ μωρὰ τοῦ κόσμου — τὰ ἀσθενῆ — τὰ ἀγενῆ τοῦ κόσμου καὶ τὰ ἐξουθενημένα ἐξελέξατο ὁ θεός, τὰ μὴ ὄντα, ἵνα τὰ ὄντα καταργήσῃ*). Die Gläubigen sind dem Apostel *οἱ κατὰ πρόθεσιν κλητοί*, Röm. 8, 28; dabei legt er den göttlichen Rathschluss gleichsam in verschiedene Akte auseinander; in das *προγιγνώσκειν* und in das *προορίζειν συμμόρφους τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ* (8, 29), oder in das *ἐκλέξασθαι* und *προορίζειν εἰς υἱοθεσίαν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς αὐτὸν* Eph. 1, 4 f.[1]).

[1]) Röm. 8, 29 hat der Satz: *οὓς προέγνω, καὶ προώρισεν* u. s. w. vielen Auslegern als Anhalt dienen müssen, um in die Lehre des Apostels den Begriff göttlichen Voraussehens der freien Selbstentscheidung für oder wider die Gnadenanerbietung, für oder wider den Glauben einzufügen. So die Kirchenväter, selbst Augustin, so unter den neueren Auslegern *Tholuck*, *van Hengel*, *Weiss*, bibl. Theol. 356 f. *Meyer's* Comm. 6. Aufl., *Godet*. Allein die Auslegung, welche in dem *προγιγνώσκειν* das göttliche Vorhersehen derjenigen Beschaffenheit findet, von welcher Gott die Erwählung abhängig gemacht habe, sei's die Liebe zu Gott, sei's den Glauben *(quos credituros praevidit*, Calov.), begeht einen doppelten Fehler. Einmal zerreisst sie den Zusammenhang. Der Apostel will die trotz alles inneren Seufzens hochtröstliche Heilsgewissheit der Berufenen und Erwählten ins Licht stellen. Die feste Kette göttlicher Rathschlüsse und Gnadenwirkungen würde aber durch das in obigem Sinn gefasste *προέγνω* durchbrochen, und alles auf die Nadelspitze einer unberechenbaren Selbstentscheidung menschlicher Freiheit gestellt. Zum andern ver-

Das IX. Capitel des Briefs an die Römer ist derjenige Abschnitt, in welchem der Apostel am ausführlichsten und entschiedensten die Unbedingtheit der Erwählung Gottes behauptet. Es galt dort, die Ausschliessung so vieler Israëliten aus dem Volk Gottes Neuen Bundes mit der Ehre Gottes zu vereinigen, insbesondere nachzuweisen, dass weder die Wahrhaftigkeit und Treue Gottes in Erfüllung seiner Verheissung an Israël, noch seine Gerechtigkeit dadurch verleugnet werde. Dies führt aber Paulus so aus, dass er nachdrücklich erinnert, wie Gott schon in den Verheissungen des Alten Bundes und bei Gründung des Volkes Gottes schlechthin unbeschränkt durch Rechte der Geburt oder durch das persönliche Thun der einzelnen gehandelt habe Vs. 6—13, bes. Vs. 11. Sodann erwiedert er auf den Einwand, das sei ein ungerechtes Verfahren: nimmermehr! denn auf Gottes Erbarmen und Gnade hat schlechterdings niemand einen Rechtsanspruch; er begnadigt wen er will, und verhärtet wen er will; somit kann von Ungerechtigkeit ohnehin gar keine Rede sein, Vs. 14—18. Dem aus Exod. 33, 19 entlehnten Satz: ἐλεήσω ὃν ἂν ἐλεῶ u. s. w., sucht *Hofmann*, Schriftbeweis I. 214 f. die anscheinende Härte dadurch zu benehmen, dass er den Relativworten ὃς ἂν den Sinn des Beliebigen bestreitet, wonach nicht die Auswahl derer, welcher sich Gott erbarme, sondern das Erbarmen selbst als freies Thun Gottes bezeichnet wäre. Allein dies ist irrig; ὃς ἂν c. conj. hat ganz unleugbar den Sinn von *quicunque*; *Hofmann* selbst gibt dies S. 217 still-

kennt diese Auslegung den biblischen Begriff von πρόγνωσις, προγιγνώσκειν, welcher schon gemäss dem Sprachgebrauch von יָדַע liebend erkennen, anerkennen, das Vorherersehen bezeichnet. Wir stimmen in diesem Stücke mit *Pfleiderer*, S. 248 ff., *Lorenz*, S. 94 f. überein, und können die von *Weiss*, N. T. Theol. 356 Anm. 7 als Gegenbeweis angeführten Stellen Röm. 11, 2, Gal. 4, 9; I Petri 1, 20 nur als für unsere Auffassung sprechend erkennen. Am sichersten fasst προεγνωσμένος bei Petrus den Begriff des Rathschlusses, nicht des blosen Vorherwissens in sich; Röm. 11, 2 lässt sich der Begriff der huldreichen Erwählung Israëls nur mit künstlichen Mitteln beseitigen; und Gal. 4, 9 entspricht γνωσθέντες ὑπὸ θεοῦ ganz dem A. T. יָדַע von Gott gebraucht, als liebendes Erkennen und Anerkennen. In 8, 29 ist προέγνω die gnadenvolle Erwählung, προώρισε die daraus folgende Bestimmung zur Gotteskindschaft, zu einem Abbilde Christi.

schweigend zu, indem er zu Vs. 18 ein Gewicht darauf legt, dass nicht ὃν ἂν θέλῃ, sondern ὃν θέλει stehe. Ebenso wenig glücklich scheinen uns die Versuche, dem τίς ἀνθέστηκεν; Vs. 19 den Sinn: „wer kann Gott widerstehen?" — dem κατηρτισμένα εἰς ἀπώλειαν Vs. 22 die Bedeutung: „zum Verderben (von Gott) zugerichtet" zu nehmen und den Sinn einer Bereitschaft zum Verderben, abgesehen von göttlichem Thun, zuzuschreiben. Nur durch gesuchte Auslegung und viele Künste kann der so einfache und überwältigende Thatbestand beseitigt werden, dass der Apostel in diesem Abschnitt, vornämlich Vs. 11. 15 f. 18—22, den Rathschluss Gottes in Hinsicht des Heils und der Verwerfung als einen schlechthin unbedingten geltend macht. Allein wir sind weit entfernt, dem Apostel Paulus sofort eine Lehre von der Erwählung und Vorherbestimmung zuzuschreiben, welche die Freiheit Gottes als Willkür, die Freiheit des Menschen als Täuschung, die menschliche Persönlichkeit als bloses Mittel zur Offenbarung göttlicher Eigenschaften erscheinen liesse. Wir müssen hier vorzüglich „Schrift durch Schrift" erklären, und folgendes erwägen: 1) dass der Apostel nicht nur in anderen Briefen und an entfernten Stellen, sondern im unmittelbarsten Zusammenhang mit der Sache, die ihn Röm. 9 beschäftigt, c. 10. die persönliche Freiheit, Zurechnungsfähigkeit und Schuld mit Nachdruck hervorhebt; hat er doch den Werth des Einzelnen vor Gottes Augen und die Bedeutung der Persönlichkeit so herrlich erkennen gelehrt! 2) Wir müssen in Anschlag bringen, dass Paulus, wenn er dem Menschen alles Recht auf Gnade und Erbarmen Gottes abspricht (Vs. 15. 18), wenn er (Vs. 21 f.) die unbeschränkte Vollmacht Gottes behauptet, die Menschen zu Gefässen des Zorns oder der Gnade zu machen, das menschliche Geschlecht als ein mit Sünde und Schuld behaftetes voraussetzt, wornach das Verderben das schlechthin Gerechte, die Gnade das unbedingt freie Geschenk ist, worauf kein Anspruch besteht; vgl. *J. Müller*, v. d. Sünde I. 535 f. 3) Paulus geht hier von dem durch und durch wahren Gedanken aus, dass der einzelne Israëlite weder vermöge der Abkunft von den Erzvätern, noch kraft irgend welchen persönlichen Verdiensts ein unumstössliches

Recht an das Reich Gottes besitze, so dass Gott ihm müsse gnädig sein; diesem verkehrten Wahne stellt er, um ihn gänzlich niederzuschmettern, das allein unbeschränkte Recht Gottes gegenüber (vgl. *Meyer,* Comm. 2. Aufl. S. 310 f.). 4) Der Apostel schreibt keine Glaubenslehre, sondern Briefe, mit praktischer Abzweckung; daher hat er, wenn auch, je nach Bedürfniss, sich auf verschiedene, scheinbar sich ausschliessende Standpunkte stellt (vgl. *Baur,* Paulus 353, 641 ff. 2. Aufl. II, 282 ff.), kein Interesse, die verschiedenen Wahrheiten sorgfältig gegen einander abzugrenzen und in genaues Verhältniss zu setzen, zumal wo es sich von Ideen, wie menschliche Freiheit, göttliche Unbeschränktheit u. dgl. handelt, deren Vereinigung befriedigend einzusehen dieser Zeit des „Stückwerks“ unmöglich ist.[1])

Folge der ewigen Erwählung ist die Berufung, Röm. 8, 30: οὓς δὲ προώρισε, τούτους καὶ ἐκάλεσε. Daher heissen die Auserwählten Gottes (Röm. 8, 33; Kol. 3, 12) auch die Berufenen, κλητοί, Röm. 1, 7. Die Berufung selbst, das καλεῖν, geschieht durch das Wort, welches verkündigt wird von denen, die ausgesandt werden, gehört und aufgenommen wird von denen, die Gott erwählt hat und deren Herzen er erleuchtet, Röm. 10, 17 ff.: ἄρα ἡ πίστις ἐξ ἀκοῆς· ἡ δὲ ἀκοὴ διὰ ῥήματος θεοῦ. vgl. 1 Kor. 15, 1 f.; 1, 21; Gal. 3, 2. Das Evangelium, das „Wort Christi“ ist also das Mittel, wodurch eine Seele zu der Gemeinschaft Gottes und Christi gezogen wird. Übrigens ist καλεῖν nicht blos äusserlich zu verstehen, sondern es begreift den innerlichen „Zug des Vaters zu dem Sohne“, die ganze voreilende Thätigkeit der Gnade in sich, vgl. *Lipsius* a. a. O. 39 ff.

Die Aufnahme in die Gemeinschaft Christi, oder das Anziehen Christi, geschieht durch die Taufe, welche Paulus nie blos als äussere Handlung, sondern als einen geist-leiblichen Akt auffasst: „Wir sind in einem Geiste Alle zu einem Leibe

[1]) Vgl. die treffenden Bemerkungen zu Röm. 9—11 von *Bonifas, L'Unité de l'enseignement ap.*, S. 112 ff., z. B. S. 114 f.: *Paul n'est pas ici un philosophe qui deduit scientifiquement des formules de metaphysique; c'est un avocat qui plaide la cause de Dieu, et qui, dans l'entrainement de l'action, rencontre une omparaison hardie qu'il ne prétend nullement élever à la hauteur d'un principe absolu.*

getauft" 1 Kor. 12, 13. Die Taufe ist ein *χριστὸν ἐνδύσασθαι* Gal. 3, 27, ein *λουτρὸν τοῦ ὕδατος ἐν ῥήματι*, ein *ἀπολούσασθαι, ἁγιασθῆναι* und *δικαιωθῆναι*· Eph. 5, 26; I Kor. 6, 11; und da die Taufe eine Eintauchung in die Gemeinschaft Christi ist, so ist sie namentlich ein Taufen in seinen Tod hinein, Röm. 6, 3; Kol. 2, 12 f.

Das „Mahl des Herrn" ist die Gemeinschaft des Leibes und Blutes Christi, I Kor. 10, 16. Das Herrnmahl geht seinem Wesen nach nicht in einem Akt der Erinnerung auf (*εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν* 11, 24 f.), so dass es weiter nichts als ein Denkmal wäre, sofern die Gläubigen Jesu Tod verkündigen, bis er kommt (11, 26 *καταγγέλλειν*), sondern es ist *κοινωνία τοῦ αἵματος — τοῦ σώματος χριστοῦ*, 10, 16, d. h. es vermittelt für uns die wirkliche Gemeinschaft mit Christo, den realen Antheil an Christi Leib und Blut. Wie die den Götzen opfernden und Opferfleisch geniessenden eben dadurch in wirkliche Gemeinschaft mit Dämonen sich versetzen, so ist die *τράπεζα κυρίου* eine wirkliche Gemeinschaft mit Christi Leib und Blut. Ebendarum versündigt sich derjenige an Christo, isst und trinkt ihm selber ein Gericht, macht sich schuldig an dem Leib und Blut des Herrn, welcher das Brod und den Kelch des Herrn unwürdig empfängt, den Leib des Herrn nicht unterscheidet. Der Apostel nimmt das h. Abendmahl zugleich als Zeichen und Förderungsmittel der einheitlichen Gemeinschaft der Gläubigen unter einander 1 Kor. 10, 17: *εἷς ἄρτος, ἓν σῶμα οἱ πολλοί ἐσμεν· οἱ γὰρ πάντες ἐκ τοῦ ἑνὸς ἄρτου μετέχομεν.*[1])

---

1) Der Grundgedanke I Kor. 10, 16, dass der Segenskelch Gemeinschaft mit Christi Blut ist, das Brod, das wir brechen, Gemeinschaft mit dem Leibe Christi ist, deckt sich mit den Einsetzungsworten 11, 24 f. *τοῦτό μου ἐστὶν τὸ σῶμα* u. s. w. Zwar behauptet *Holsten*, Ev. des Paulus, I, 329 ff. Anm., der Apostel denke „nicht an die Beziehung der Einzelnen zu Christo, sondern an die Beziehung der Einzelnen zu einander, wie sie durch den gemeinsamen Genuss des Leibes und Blutes Christi vermittelt wird." Aber er räumt eben damit ein, dass Paulus in der That eine Vereinigung der Gläubigen mit Christi Blut bezeugt. Man braucht weder den Gedankengang des Abschnitts zu zerstören, noch *κοινωνεῖν* mit *μετέχειν* zu verwechseln, wenn man mit *Heinrici*, Kor.brief. S. 271 ff. und *Weiss*, N. T. Theol. 337 einen realen Antheil an Christi Leib und Blut im Sakramente von dem Apostel ausgesprochen

In der Gemeinde der Gläubigen, die vermöge des ewigen Gnadenrathschlusses berufen, durch die Taufe der Gemeinschaft Christi einverleibt sind, und durch des Herrn Mahl die Verbindung mit ihm und den Brüdern bewahren, sind alle jenseits derselben bestehende Unterschiede und Gegensätze aufgehoben und versöhnt: da ist kein Sklave, noch Freier, nicht Mann, noch Weib, kein Jude, noch Grieche, Gal. 3, 28; I Kor. 12, 13: Röm. 9, 24. Namentlich das letztere, die Aufhebung des Gegensatzes zwischen Juden und Heiden, ist ein Grundsatz, auf welchen Paulus, vermöge des eigentümlichen Berufs, den er als Heidenapostel hatte, häufig zurückkommt. Er hat gezeigt, dass in Hinsicht der Sündhaftigkeit zwischen beiden Gruppen kein wesentlicher Unterschied ist (Röm. 3, 9). Beiden predigt er Christum, den gekreuzigten, als Gottes Kraft und Gottes Weisheit, wiewohl diese Predigt an und für sich beiden gleich zuwider ist; denn der Gekreuzigte ist den Juden ein Anstoss, den Hellenen eine Thorheit (I Kor. 1, 23 f.). Er macht aber auch die Erfahrung, dass das Evangelium eine Gotteskraft ist jedem, der da glaubet, dem Juden und dem Heiden Röm. 1, 16. Die Heiden, die zuvor dem Bunde Gottes fremd, ohne Hoffnung und ohne Gott in der Welt waren, sind nun durch Christum, durch seinen Tod, der die Feindschaft getödtet und die Scheidewand niedergerissen hat, nahe gebracht worden, so dass sie jetzt durch das Evangelium, der Verheissung Abrahams und Israëls in Christo theilhaftig, durch das Werk der Versöhnung auch mit den bisher von ihnen getrennten Israëliten vereinigt und ausgesöhnt, beide zu einem neuen Menschen werden, Eph. 2, 11; 3, 6 ff.; Gal. 3, 14. Die Juden haben zwar, abgesehen von dem Evangelium, manchen grossen Vorzug vor den Heiden gehabt, denn ihnen waren die Offenbarungen Gottes anvertraut, Röm. 3, 2; ihnen gehöret die Kindschaft und die Herrlichkeit, und die Bündnisse und die Gesetzgebung und der Gottesdienst und die Verheissungen, ihnen gehören die Väter, und aus ihnen stammt der Messias

findet. Die Verwahrung *Pfleiderer's*, S. 237, dass von wirklichem Genuss des Leibes und Blutes Christi nicht die Rede sei, ist angesichts des Ausspruchs Vs. 16 gegenstandslos.

nach dem Fleisch, Röm. 9, 4 f. Schon Abraham ist das Vorbild des Glaubens, so dass in seine Fusstapfen alle Gläubigen treten, Gal. 3; Röm. 4, besonders Vs. 12. Israël ist und bleibt der Grundstock der Gemeinde Christi, Röm. 11, 16 ff. — Innerhalb der Gemeinde Christi jedoch haben die Israëliten keinerlei Vorzug vor den Heiden in Hinsicht des Antheils an Christo, und seines Heils für den einzelnen (Röm. 10, 12: οὐ γάρ ἐστι διαστολὴ Ἰουδαίου τε καὶ Ἕλληνος). Das Gesetz, dessen sie sich rühmten, gehört doch nur zu den schwachen, armen Anfangsgründen der Welt, Gal. 4, 2 und 9; dasselbe war nur ein Zuchtmeister auf Christum, 3, 24, ist aber jetzt aufgehoben, denn Christus ist τέλος νόμου Röm. 10, 4. Dennoch hat Israël als Volk noch eine Zukunft im Reiche Gottes: widersteht es jetzt grossentheils dem Glauben, aus blindem Wahn und Vertrauen auf sein Gesetz, so dient sein Widerstreben zum Heil der Heiden; dieser Widerstand wird aber einst gebrochen werden, so dass Israël dem Ölbaum wieder eingepflanzt wird, von dem es, seines Unglaubens wegen, ausgebrochen wurde, Röm. 11. In diesem Kapitel zeigt Paulus, dass Israëls dermalige Ausschliessung zu einem Theile, aus der Gemeinde Christi nicht das letzte Wort, nicht der endgültige Wille Gottes sei, dass vielmehr an dem Volk und durch dasselbe noch ein grosser Rathschluss der Gnade werde vollzogen werden:

1. Israël als Volk wird dereinst, wenn die Fülle der Heiden in die Gemeinde Gottes eingegangen sein wird, sich bekehren, mit Gott versöhnt und selig werden (Vs. 25 ff. vgl. 12, 15, 23 f. 31);

2. Das bekehrte Israël wird alsdann die grösste Heilswirkung für die Menschheit zu Stande bringen (Vs. 12. 15). — Wir haben diese beiden Hauptsätze möglichst weit gefasst; nun ist aber einiges, was streitig ist, noch näher zu bestimmen. Der Zeitpunkt, in welchem dies Ereigniss eintritt, ist Vs. 25 durch ἄχρις οὗ τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν εἰσέλθῃ bestimmt; was heisst aber das: „bis dass die Fülle der Heiden eingegangen sein wird?“ Ist die Meinung die, dass sämtliche einzelne Heiden der Kirche Christi einverleibt sein müssen, bevor Israëls Verstockung ein Ende

nimmt? Dies schon darum nicht, weil wir dem Apostel nach seiner sonstigen Menschenkenntniss die schwärmerische Erwartung, dass alle einzelnen sich bekehren würden, nicht zutrauen können. Vielmehr ist *πλήρωμα* die in sich geschlossene Vollzahl der heidnischen Völker (*τὰ ἔθνη* Gegensatz *ὁ Ἰσραήλ*), nicht die Vollzahl der einzelnen, wie denn auch der Gedanke Vs. 12, dass die Bekehrung der Fülle Israëls der Welt zum Heil gereiche, das alsdann faktische Vorhandensein einer Masse unbekehrter heidnischer Individuen voraussetzt. Zu dem genannten, nur Gott bekannten Zeitpunkt wird in der That Israël als Volk, in seiner Gesamtheit (*πᾶς Ἰσραήλ* Vs. 26) errettet werden, indem seine Verstockung ein Ende nimmt (durch die Gnade, vgl. Vs. 31 *ἵνα καὶ αὐτοὶ ἐλεηθῶσιν*), das Volk sich bekehrt, von Gott wieder angenommen und der Gemeinde Gottes, deren Grundstock eben Israël ist, wieder eingepflanzt wird (Vs. 15 *πρόσλημψις*, Vs. 23 f. *πάλιν ἐγκεντρισθήσονται τῇ ἰδίᾳ ἐλαίᾳ*).

In Betreff des zweiten Satzes ist fraglich: a) was *τὸ πλήρωμα* Israëls ist Vs. 12. Ohne Zweifel bildet dieser Begriff das Gegenstück zu *πλήρωμα τῶν ἐθνῶν* Vs. 25. Wie dieses die Vollzahl der Heidenvölker (nicht aber die vollständige Anzahl aller heidnischen Individuen) bezeichnet, so ist *πλ. αὐτῶν* Vs. 12 die Fülle Israëls als eines Volksganzen = *πᾶς Ἰσραήλ* Vs. 25, wobei möglicher Weise einzelne ausfallen können (so in der Hauptsache auch *Tholuck,* während die Deutungen *Rückert's* von Wiederherstellung Israëls in die ihm gebührende Stellung, und *Philippi's* von Ausfüllung der durch Unglauben der Israëliten entstandenen Lücke im Reiche Gottes — sprachlich nicht annehmbar sind. Dass die Bekehrung des israëlitischen Volks der Menschheit Segen und Heil eintrage, ist Vs. 12 in den aus dem Context zu ergänzenden Worten: *πολλῷ μᾶλλον τὸ πλήρωμα αὐτῶν* anerkanntermassen ausgesagt (vgl. *Baur*, Paulus 2. Aufl. II, 285 f.), vermöge eines Schlusses vom Geringeren auf's Grössere. Bestrittener ist die entsprechende Frage Vs. 15: *εἰ — ἡ ἀποβολὴ αὐτῶν καταλλαγὴ κόσμου, τίς ἡ πρόσλημψις εἰ μὴ ζωὴ ἐκ νεκρῶν;* Gegen die von den meisten neueren Auslegern vorgezogene Erklärung, die Wiederannahme Israëls werde die Auferstehung

der Todten (im eigentlichen Sinn) nach sich ziehen (*de Wette*, *Rückert* 2. Aufl., *Baur* a. a. O. II, 286, *Meyer* und *Hofmann*, *Pfleiderer*, S. 253, *Lorenz*, S. 178) haben wir zweierlei einzuwenden: a) sprachlich, dass der Ausdruck, wenn er die Auferstehung der Todten als das bekannte Ereigniss im Auge hätte, des Artikels nicht ermangeln dürfte; b) sachlich, dass hiebei der Parallelismus des Gedankens zwischen „Versöhnung der Welt", d. h. der dem Reich Gottes ferne stehenden Heiden, — und Auferstehung der Todten völlig wegfiele, während ihn der Zusammenhang schlechterdings fordert. Wir fassen die Worte nach *Melanchthon*, *Bengel* und mit *Godet*, in geistigem Sinn: die Wiederannahme des Volks Israël wird nicht nur zur Versöhnung der Heiden helfen, sondern sogar Leben zeugen, wo alles todt ist, d. h. das sittlich und geistig Erstorbene in der Menschheit erwecken und lebendig machen. *Bengel: sermo est de vivificatione totius: ut non sit residua massa mortua. Totius generis humani sive mundi conversio comitabitur conversionem Israëlis.* Auf den Einwand *Meyer's*, dass dann nichts höheres als καταλλαγή ausgedrückt wäre, antworten wir: Erweckung aus geistigem Tode, aus einem Zustand der Erstorbenheit, ist allerdings mehr, als Versöhnung eines Feindes; auf der andern Seite bilden καταλλαγή und ζωή eine ächt paulinische Steigerung, vgl. Röm. 5, 10. Es wird also, wenn der Zeitraum des Heidenchristentums abgelaufen sein wird, wenn das Volk Israël sich bekehrt hat und in die Gemeinde Christi aufgenommen ist, ein neues Leben der Menschheit erblühen.

Paulus geht aber bei seiner Anschauung des Reiches Christi (Kol. 1, 13) selbst über die Menschheit hinaus, so dass auch die höhere Geisterwelt innerhalb desselben fällt. Christus ist ihm das Haupt nicht nur der Gemeinde, sondern aller Kreatur, aller Geister, Kol. 2, 10; ἡ κεφαλὴ πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας. Es ist Gottes Absicht, dass Christus werde ἐν πᾶσι πρωτεύων. Es ist sein Wohlgefallen, durch Christum alles mit sich zu versöhnen, sei es was auf Erden, sei es was im Himmel ist, Kol. 1, 18 ff. vgl. Eph. 1, 10: „Im Namen Jesu soll sich jedes Knie beugen der Himmlischen, der Irdischen und Unterirdischen", Phil. 2, 10. Wieder ein Beleg von der grossartigen, schlecht-

hin alles umfassenden Anschauung des Apostels von dem Reiche Gottes.

### III. Die Vollendung oder das Reich der Herrlichkeit.

Die Lehre des Apostels von den letzten Dingen beruht auf den Grundthatsachen des Todes und der Auferstehung Jesu. „Wenn wir glauben (d. h. so gewiss wir glauben), dass Jesus gestorben und auferstanden ist, so wird Gott auch die Entschlafenen durch Jesum mit ihm führen", I Thess. 4, 14. Hier gründet der Apostel die Hoffnung für die Gläubigen auf die zwei Grundthatsachen, welche überhaupt die Angelpunkte seiner apostolischen Verkündigung sind (I Kor. 15, 3 f.): Jesu Tod und Auferstehung. Wie in jenem frühesten Brief, so stützt Paulus auch in den späteren die Christenhoffnung auf Jesu Tod und Auferstehung, z. B. I Kor. 15, 20, vgl. Kol. 1, 18; II Kor. 4, 14, vgl. 10 f. Hier ist das Sterben und künftige Leben der Gläubigen auf Jesu Tod und Leben als das Vorbild und die Ursache bezogen. An die letztere Stelle schliesst sich Kol. 3, 4 an: „Wenn Christus, unser Leben, offenbar wird, dann werdet auch ihr mit ihm offenbaret werden in Herrlichkeit"; vgl. Röm. 8, 11. Während die bisherigen Stellen den Tod und die Auferstehung berücksichtigen, wird die Himmelfahrt Jesu mit seiner Wiederkunft in Verbindung gesetzt Phil. 3, 20 f.: „Vom Himmel her erwarten wir auch den Retter, den Herrn Jesum Christum, der unsern Leib der Erniedrigung umgestalten wird u. s. w.", vgl. Kol. 1, 5. Aus obigen Aussprüchen ergibt sich, dass als Mittelpunkt der paulinischen Lehre von der Vollendung und dem Ende anzusehen ist die Wiederkunft Christi (ἡ παρουσία τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ I Kor. 15, 23). Da erheben sich denn die Fragen: Wann? und wozu?

In Hinsicht der Zeit ist die Wiederkunft Christi bei Paulus „der Tag Christi", ein stehend gewordener Name (I Kor. 1, 8; 5, 5; II Kor. 1, 14, vgl. I Kor. 3, 13; Röm. 13, 11 u. a. Stellen). Von diesem „Tag des Herrn" redet der Apostel als von einem Ereigniss, das er selbst nebst den meisten seiner Zeitgenossen

wohl noch erleben könnte, I Kor. 15, 52: ἡμεῖς ἀλλαγησόμεθα. Röm. 13, 11; I Kor. 7, 29: ὁ καιρὸς συνεσταλμένος ἐστίν, die Zeit geht nahe zusammen vgl. 10, 11. Diesen Äusserungen stellt *Usteri* (Entw. des paulin. Lehrbegriffs, 355) zwei andere entgegen, nämlich Phil. 1, 21 ff., wo dem Apostel die Hoffnung, Jesu Wiederkunft noch erleben zu können, bereits zweifelhaft, und II Tim. 4, 6 ff., wo dieselbe ihm vollends ganz unwahrscheinlich geworden sei. Da aber dem Apostel dort der ungewisse Ausgang seines Prozesses vorschwebt, und sein Lebensende in der letzteren Stelle noch näher vor Augen steht: so erklärt sich diese Thatsache sehr leicht, ohne dass wir ein Recht haben, eine in des Apostels Ansichten vorgegangene Änderung vorauszusetzen. Anderswo wird die Parusie allerdings mehr in die Ferne gerückt. Laut Röm. 11, 25 f. wird die Vollzahl der Heiden der Gemeinde Christi einverleibt werden, worauf erst das Volk Israël im Ganzen sich bekehren wird; diese beiden Ereignisse sind ohne Zweifel vor der Parusie zu denken, wonach die letztere weit hinausgeschoben würde, wenn nicht aus Röm. 10, 18; Kol. 1, 23 erhellte, dass Paulus eine bereits geschehene, sehr weite Verbreitung des Evangeliums annimmt (vgl. *Löhe*, Drei Bücher von der Kirche, S. 38 f.).

Der Zweck der Wiederkunft Jesu wird in der Regel nur auf die Gläubigen bezogen. Die Gläubigen haben dieses Wiederkommen zu geniessen, denn zuerst werden die im Herrn entschlafenen auferweckt, sodann die noch lebenden Gläubigen verwandelt (I Kor. 15, 52), so dass beide mit einem verklärten Leibe bekleidet werden. Von beiden zugleich lässt sich Phil. 3, 21 verstehen, wo die Umwandlung des Leibes der Wirksamkeit Christi zugeschrieben ist, was in den beiden andern Stellen nicht ausdrücklich geschieht.

Ausführlich behandelt Paulus die Lehre von der Auferstehung bekanntlich I Kor. 15, indem er zwei Hauptpunkte erörtert: Erstens, das Dass der künftigen Auferstehung, Vs. 12—34; zweitens, das Wie? derselben, Vs. 35—58. Das Dass, oder die Gewissheit der künftigen Auferstehung, begründet er, den Läugnern derselben (Vs. 12) gegenüber, durch die Auf-

erstehung Christi, diese Grundthatsache des Heils in Christo, dieses Hauptstück der apostolischen Verkündigung (Vs. 14 ff.). Aus dieser Thatsache schliesst er sofort: *a*) also ist die Auferstehung, weil bei Christo wirklich, an sich möglich, Vs. 13 bis 19; *b*) Nun ist aber Christus als Erstling einer Ära des Lebens und der Auferstehung, vom Tod erstanden, weshalb seine Auferweckung auch die künftige Auferstehung der Seinigen verbürgt und mit sich bringt, Vs. 20 ff.[1]) Das Wie? der Auferstehung erörtert der Apostel mit dem Hinweis auf analoge Erscheinungen in der Natur, nämlich *a*) auf das Ersterben und Wiederaufleben des Samenkorns, Vs. 36—38; *b*) auf die Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit der Körper in der Schöpfung überhaupt, Vs. 39—41. Er sagt demnach, der Auferstehungsleib wird unvergänglich (42, 53 f.), herrlich und kräftig (Vs. 43), ein pneumatischer Leib (Vs. 44—46), vom Himmel (Vs. 47—49) sein, während der Todesleib ein vergänglicher, unansehnlicher, schwacher, psychischer, von der Erde stammender Leib ist. Dass der Auferstehungsleib ein geistlicher Leib ist, will sagen: er besteht nicht wie der jetzige aus Erdstoffen; dessen ungeachtet hat er das Wesen wahrer Leiblichkeit, nur dass er dem Geist homogen und vom Geist völlig durchdrungen ist.[2]) Diese

[1]) *Usteri*, Paulinischer Lehrbegriff, S. 364 f., fasst die Beweisführung so auf, als ruhte sie auf der vorausgesetzten natürlichen Wesensgleichheit Christi und der Menschen, auf dem „Gesetz der Gattung“, was aber nicht im Zusammenhang begründet ist; dieser weist vielmehr, wie W. *Georgii*, Theol. Jahrbücher 1845, 11 f. richtig bemerkt, darauf hin, dass in Christo, dem Auferstandenen, durch Gottes Gnade ein Neues in die Menschheit eingetreten ist, welches, als Princip, in der Menschheit weiter wirken und sich geltend machen muss. Vgl. *Baur*, Paulus, 2. Aufl. II, 239: „die Auferstehung Christi ist keineswegs nur ein auf ihn selbst sich beziehender Akt Gottes; — dasselbe Princip, das sich in ihm realisirt hat, muss sich auch in allen andern Menschen realisiren“ u. s. w. — Nicht eine natürliche Lebenseinheit, sondern die in der neuen Schöpfung durch Gottes Gnade geschenkte Lebenseinheit zwischen Christus und den Gläubigen verbürgt uns die Auferstehung, nachdem Christus auferstanden ist. Vgl. *Heinrici*, I. Kor. S. 490 f.

[2]) Wenn *Ernesti* a. a. O. 123 f., Anm., urtheilt: „dies Auferstehen ist der dunkle Punkt in der Lehre des Paulus von der Unsterblichkeit“, — so lässt sich darüber nicht streiten; uns scheint vielmehr ein Lichtpunkt darin zu liegen, dass der Apostel stets den ganzen Menschen im Auge hat, und

Umwandlung wird eine augenblickliche sein, Vs. 52. Dies ist die ἀπολύτρωσις τοῦ σώματος, die Erlösung des Leibes von seiner Sterblichkeit und Vergänglichkeit. Von dem I Kor. 15, 47 ff. nur angedeuteten himmlischen Ursprung des Auferstehungsleibes spricht Paulus II Kor. 5, 1—4 ausführlicher: „Wir wissen, dass, falls unser irdisches Zelthaus abgebrochen sein wird, wir einen Bau von Gott haben, ein Haus, nicht mit Händen gemacht, ewig, im Himmel; denn auch dies (das bevorstehende Abbrechen des irdischen Leibes) macht, dass wir seufzen, indem wir uns darnach sehnen, mit unserer Wohnung aus dem Himmel überkleidet zu werden, da wir ja auch, nachdem wir uns bekleidet haben, nicht nackt werden erfunden werden. Denn wir seufzen ja auch, so lange wir in diesem Zelte sind, unter einer Last, auf Grund des, dass wir nicht entkleidet, sondern überkleidet zu werden wünschen, damit das Sterbliche von dem Leben verschlungen werde; der uns aber eben hiezu bereitet hat, ist Gott, welcher uns das Pfand, den Geist, gegeben hat."

Der Apostel erwähnt in dem von 4, 7 an vorangehenden, was ihn selbst und andere Diener Jesu Christi stärke und tröste unter aller Bedrängniss von aussen sowie unter den aufreibenden Erfahrungen und dem Gefühl abnehmender Lebenskraft (bes. 4, 16). Was bei alle dem aufrecht erhält, ist das fortgehende Wachstum des inneren Menschen, die durch Trübsale nur immer gewisser werdende ewige Herrlichkeit, das Unsichtbare und Ewige, was er stets im Auge hat (4, 16—18). Nun bezeugt er 5, 1 ff., was er im Tode zu gewarten habe, nämlich ein Leben, von welchem auch dasjenige, was an seiner Person sterblich sei, verschlungen werde (Vs. 4); er habe im Tode statt des Erdenleibes eine himmlische Leiblichkeit von Gott zu erwarten; das Sehnen des Geistes im Vorgefühl des Todes und unter dem Druck des Leibeslebens gehe dahin, nicht den sterblichen Leib im Tode abzulegen, sondern den himmlischen Leib unmittelbar anlegen zu dürfen. Der Abschnitt enthält viele und bedeutende sowohl sprachliche als sachliche Schwierigkeiten. Das aber

das Geist-Leibliche des Lebens nicht verkennt, sondern die Vollendung des Werks der Gnade in die endliche Neubelebung des Leibes setzt.

glauben wir trotz alle dem mit Entschiedenheit festhalten zu müssen, dass nicht von einem Leibe für den Zwischenzustand zwischen Tod und Auferstehung, welcher vom Auferstehungsleibe verschieden wäre (*Auberlen*), sondern von letzterem (und von dem durch Verwandlung verliehenen) die Rede ist, denn auf jenen Unterschied deutet nicht eine Spur. Sodann verwerfen wir die Auslegung *Hofmann*'s a. a. O. II, 2, 439 f. als zusammenhangswidrig, wornach Vs. 1 *οἰκοδομή, οἰκία ἀχειροποίητος αἰώνιος ἐν τ. οὐρ.* nicht ein Leib, sondern das Haus Gottes im Himmel sein soll; es ist doch ganz deutlich, dass eine *οἰκία* der andern, ein *σκῆνος* der *οἰκοδομή* entgegengesetzt und parallel ist; so wenig die *οἰκία τοῦ σκήνους* eine wirkliche Zeltwohnung, sondern der Leib ist, so gewiss muss die *οἰκοδομή* u. s. w. ein Leib sein; ohnehin hätte Paulus, wenn er den ihm untergeschobenen Sinn ausdrücken wollte, sagen müssen *οἰκίαν — αἰώνιον τῶν οὐρανῶν* (vgl. Vs. 5 *ἀρραβῶνα τοῦ πν.*), anstatt *ἐν τοῖς οὐρ.* Weder das *ἀχειροπ.*, welches rein um des Gegensatzes *σκῆνος* willen dasteht, und den unmittelbar göttlichen Ursprung des künftigen Leibes bezeugt, während es, sobald man es pressen will, allerdings hinkt, noch auch das *ἔχομεν* (*praesens*), welches die Gewissheit der Hoffnung und die bei Gott, dem ewigen, statt findende Gegenwart des zukünftigen ausdrückt, — kann uns zu jener Fassung nöthigen. Vs. 2 aber scheint uns die Deutung des *ἐν τούτῳ στενάζομεν* von der Aussicht auf den Tod (das *καταλυθῆναι* Vs. 1) bei *Hofmann* das richtige getroffen zu haben, so dass die Seufzer hier durch die Gewissheit des Todes, Vs. 4 aber durch die Beschwerden des Leibeslebens ausgepresst sind, also die Sehnsucht nach der neuen himmlischen Leiblichkeit durch zweierlei Erfahrungen der Gegenwart erweckt wird. Hingegen bei Vs. 3 müssen wir mit allem Nachdruck widersprechen. Sowohl *Hofmann*, 442 f., als *Auberlen*, Stud. u. Krit. 1852, 710, erklären *ἐνδυσάμενοι* von einem sittlichen Vorgang, *γυμνὸς* von einem sittlichen Zustand, jenes vom „Anziehen Christi", dieses von sittlicher Blösse (Apok. 3, 17): ohne alle Berechtigung durch den Zusammenhang, worin, wie *οἰκία* und die verwandten Worte, so auch *ἐκδύσασθαι, ἐνδύσασ-*

ϑαι, ἐπενδύσασϑαι, folglich auch γυμνὸς, constant von der Leiblichkeit verstanden werden müssen. Der Hauptsatz ist (vgl. *Rückert*): εἴπερ οὐ γυμνοὶ εὑρεϑησόμεϑα, wir sehnen uns nach Überkleidung mit der Wohnung aus dem Himmel, in der Voraussetzung nämlich, dass wir (wenn der Herr kommt) nicht entblösst, d. h. nicht körperlos werden angetroffen werden; ein Gedanke, welchen Paulus, mit seiner durchgeführten geistleiblichen Anschauung einem hellenisch philosophischen *fastidium corporis* gegenüber, — vgl. I Kor. 15, 12, — geltend zu machen triftigen Grund haben mochte. Nun ist καὶ ἐνδυσάμενοι zu obigem Satz die genauere Bestimmung: auch nachdem wir angelegt haben (nämlich den neuen himmlichen Leib). Es ist wahr, die ἔνδυσις konnte nicht für ihr Gegentheil, die γυμνότης, gehalten werden (*Meyer*), und der Zusatz καὶ ἐνδυσάμενοι erscheint tautologisch: dennoch wagen wir nicht, mit *Rückert*, allen bewährten kritischen Grundsätzen zum Trotz, die Lesart ἐκδυσάμενοι vorzuziehen, sondern nehmen zur Rechtfertigung des Ausdrucks an, dass der Apostel einen Nachdruck auf die Wahrheit legen wolle: auch wenn die grosse Veränderung erfolgt ist, und wir mit einem andern Gewand der Seele bekleidet sind, werden wir doch nimmermehr eines Leibes völlig entbehren. So ist denn, auch unter den Leibes- und Lebensbürden, unsere Sehnsucht nicht auf völlige Entkleidung von aller Leiblichkeit, sondern auf das Überkleidetsein mit einem, nur das Sterbliche verschlingenden, nicht alle Leiblichkeit ausschliessenden, Seelengewande gerichtet. Der Gedanke an den Zwischenzustand zwischen Tod und Auferstehung ist hier um so weniger ausgedrückt, als Paulus vielmehr die Parusie zu erleben und somit die Verwandlung (I Kor. 15, 52 f.) und Überkleidung zu erfahren hoffte.

In allen bisherigen Aussprüchen war über den Mittelzustand zwischen Tod und Auferstehung nichts ausgesagt. Allein in Zeiten, worin Paulus sich dem Tode nahe sah, fasst er auch den Zustand unmittelbar nach dem Tode, und abgesehen von der Auferstehung, ins Auge. Phil. 1, 21 ff. drückt er das Verlangen aus, ἀναλῦσαι καὶ σὺν Χριστῷ εἶναι, und bereits II Kor. 5, 8 bekennt er, es wäre ihm das Liebste, ἐκδημῆσαι ἐκ τοῦ

*σώματος καὶ ἐνδημῆσαι πρὸς τὸν κύριον*. In beiden Stellen scheint er seine Hoffnung anzudeuten, unmittelbar nach dem Tode auch beim Herrn zu sein. Zwar wendet *Weitzel* (Urchristliche Unsterblichkeitslehre, Stud. und Krit. 1836, S. 954 f.) ein, in der Zusammenstellung des *ἀναλῦσαι* und *ἐκδημῆσαι ἐκ τοῦ σώματος* einerseits mit *σὺν Χριστῷ εἶναι* und *ἐνδημῆσαι πρὸς τὸν κύριον* andererseits liege noch keine stetige Aufeinanderfolge beider Zustände. Allein die wiederholte Doppelformel: *ἐνδημοῦντες ἐν τῷ σώματι, ἐκδημοῦμεν ἀπὸ τοῦ κυρίου* Vs. 6, und *ἐκδημῆσαι ἐκ τοῦ σώματος καὶ ἐνδημῆσαι πρὸς τὸν κύριον*, lässt sich doch nur so auffassen, dass das Abscheiden vom Körper eben damit auch ein Daheimsein der Seele bei dem Herrn, eine weit mehr unmittelbare Gemeinschaft mit Christo in sich schliesse, als das dermalige Leibesleben gestattet; ähnlich Phil. 1, 23. Immerhin wird dadurch nicht aufgehoben, dass die bei Jesu Parusie zu erwartende Umgestaltung des Leibes zur Ähnlichkeit mit Jesu verklärtem Leibe (Phil. 3, 21) vgl. das *πάντοτε σὺν κυρίῳ εἶναι* I Thess. 4, 17 doch etwas Vollendeteres ist als die Gemeinschaft der abgeschiedenen Seele mit Christo vor seiner Wiederkunft und der Auferstehung.

Meistens ist nur von Auferweckung der Gläubigen die Rede; allein die Wiedererscheinung Christi hat auch das allgemeine Gericht zum Zweck. Öfters finden wir, in Beziehung auf die Parusie, das Zorngericht über die Gottlosen mit der Erlösung der Frommen als Contrast zusammengestellt, z. B. Röm. 2, 5—13. 16; 9, 22 f.; II Kor. 5, 10; Gal. 6, 7—9, wo *φθορά* und *ζωὴ αἰώνιος* in Beziehung stehen zu *καιρὸς ἴδιος*, dem bestimmten Zeitpunkt der unterschiedlichen Ernte, nämlich dem Weltgericht. Dieses Gericht setzt, als allgemeines, natürlich die Auferweckung auch der Gottlosen voraus, von der aber Paulus nirgends ausdrücklich redet, denn der Zusammenhang zeigt, wo die Auferstehung erwähnt ist, meist deutlich genug, dass der Apostel nur diejenigen im Auge hat, welche dem Herrn angehören und in ihm entschlafen sind, z. B. I Kor. 15, 23 f. Hier unterscheidet Paulus drei Stufen oder Abtheilungen (*τάγματα*): erstlich, *ἀπαρχὴ Χριστός*, die Auferstehung Jesu als

des Erstlings von den Todten; zweitens, οἱ τοῦ Χριστοῦ ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ, d. h. bei seiner Wiederkunft werden nur die Seinen, die in ihm entschlafenen, auferstehen; drittens, εἶτα τὸ τέλος Vs. 24, d. h. nicht lediglich das Ende der Auferstehung (*Bengel, Meyer, Osiander*), denn diese Beschränkung liegt weder im Ausdruck noch im Zusammenhang, sondern τὸ τέλος ist die Vollendung schlechthin, die dann auch die allgemeine Auferstehung und das Gericht voraussetzt oder in sich begreift.[1]) Vgl. *de Wette, Ritschl,* Altkath. Kirche, 2. Aufl., S. 61. Dass (*Hofmann* a. a. O. II, 2, 603) zwischen der Auferstehung der Gläubigen bei der Parusie Jesu und dem Ende selbst (dem Endgericht) wieder ein Zeitraum liege, sagt Paulus allerdings nicht aus, aber er sagt auch nichts, was diese Vorstellung ausschlösse. Die Vollendung erfolgt (nach Vs. 24—28) dann, wenn Christus die Herrschaft Gott dem Vater übergibt, denn Christus muss so lange herrschen, bis er alle Feinde unterworfen oder alle feindliche satanische Gewalten in der sichtbaren und unsichtbaren Welt abgethan hat (Vs. 24 f.).

Hiemit sind wir auf die wichtige Idee des künftigen Reichs der Herrlichkeit geführt worden. Gemäss dem ganzen Zusammenhang der letzteren Stelle, insbesondere nach Analogie der Zwischenzeit zwischen Jesu Auferstehung und der der Seinigen, müssen wir uns auch zwischen der παρουσία Christi und dem τέλος immerhin einen gewissen Zwischenraum liegend denken. In dieser Zwischenzeit herrscht Christus (Vs. 25), nachdem er

---

1) *Holsten,* Ev. des Paulus I, 420 f. versteht unter τέλος das Ende dieser sündig und vergänglich gewordenen Welt. Er wird dem Positiven und Teleologischen in dem τέλος nicht gerecht. Mit Recht betont *Heinrici,* I Kor. 500 f., dass in diesem Zusammenhang der Blick auf das Mittleramt Christi gerichtet ist, und versteht demgemäss τὸ τέλος von der Vollendung des gesamten Werkes Christi. Wenn *Holsten,* S. 420, Anm. * erklärt, es verstosse gegen die bestimmte Erklärung des Apostels, das τέλος von der Auferstehung der Nichtchristen zu verstehen, so hat er nur insoweit Recht, als er Ausleger wie *van Hengel* im Auge hat, welche τέλος direkt von dem Schlussakt der Auferstehung deuten, nicht aber insofern, als man in τέλος einfach die Vollendung von Christi Werk sieht, aber einräumt, dass diese die allgemeine Auferstehung und das Gericht (vgl. Röm. 2, 5 ff., bes. 16; II Kor. 5, 10) in sich schliesst.

auf Erden sichtbar erschienen ist, seine Entschlafenen auferweckt und in den Himmel entrückt hat, vom Himmel her, nicht ohne Kampf, aber in Herrlichkeit und Macht, in und mit den Seinen, welche alsdann auf der Erde leben. Auf dieses „Reich der Herrlichkeit" deuten, wenn man ein offenes Auge dafür hat, eine Menge Äusserungen in den Briefen des Apostels. Dies ist zugleich derjenige eschatologische Punkt, in welchem alle Briefe am meisten harmoniren. Diese βασιλεία ist I Thess. 2, 12 das letzte Ziel der berufenden Gnade: ὁ καλῶν ὑμᾶς εἰς τὴν ἑαυτοῦ βασιλείαν καὶ δόξαν, d. h. zur δόξα des künftigen messianischen Reiches. Dieses Reich der Herrlichkeit ist es, von dem die Ungerechten und Unreinen ausgeschlossen sind (I Kor. 6, 9; Gal. 5, 21; Eph. 5, 5), welches Fleisch und Blut nicht erben können (I Kor. 15, 50). In den letzteren vier Stellen finden wir stetig den Sprachgebrauch: ἔχειν κληρονομίαν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ, oder kürzer: βασιλείαν θεοῦ κληρονομεῖν. Indes glauben wir, auch wo dieser combinirte Ausdruck aufgelöst ist, so dass entweder κληρονομία allein, besonders in Verbindung mit δόξα (Eph. 1, 14. 18 vgl. Röm. 8, 17) oder βασιλεύειν allein (Röm. 5, 17. 21) gebraucht wird, an jenes selige und herrliche Reich Gottes und Christi denken zu sollen, in welchem die Gläubigen, nachdem sie mit Christo geduldet haben, herrschen werden, Röm. 5, 17: ἐν ζωῇ βασιλεύσουσιν.[1])

Dasjenige Reich Christi, welches mit seiner Parusie und der Auferstehung der Seinigen beginnt (I Kor. 15, 23), ist noch nicht die Vollendung selbst. Die Vollendung des Werkes Christi, τὸ τέλος, erfolgt erst, wenn Christus die Herrschaft Gott dem Vater übergibt. Da aber Christus Vs. 24 so lange herrscht,

[1]) Die Wendung, welche der Apostel hier nimmt, indem er die Parallele nicht genau durchführt, und in Gemässheit des Vordersatzes: ὁ θάνατος ἐβασίλευσεν, den Nachsatz folgen lässt: ἐν ζωῇ βασιλεύσουσιν, — hat geistvoll und schön *Godet* beleuchtet, wenn er sagt: „der Apostel hat ein zu lebhaftes Gefühl für die geistigen Realitäten, um hier zu sagen: das Leben wird herrschen. Der Tod herrscht, er ist ein Tyrann. Aber das Leben herrscht nicht; es hat keine Unterthanen, es macht Könige. Es sind die Individuen selbst, welche sich die Gerechtigkeit persönlich angeeignet haben, und nun persönlich herrschen in dem lichten Gebiete des Lebens."

bis er alle Feinde unterworfen hat, so ist klar, dass während des mit seiner Parusie beginnenden Reichs doch noch Feinde vorhanden und zu unterwerfen sind. Der vollständig durchgeführte Sieg, die reine, vollkommene, selige Gottesherrschaft beginnt mit der allgemeinen Auferstehung und dem Weltgericht, dessen Paulus öfters Erwähnung thut als *ἡμέρα ὀργῆς καὶ ἀποκαλύψεως δικαιοκρισίας τοῦ ϑεοῦ* Röm. 2, 5 ff. vgl. I Kor. 11, 32: *κατακρίνεσϑαι σὺν τῷ κόσμῳ.* Das Gericht wird durch Christum vollzogen, Röm. 2, 16: *ἡμέρα ᾗ κρινεῖ ὁ ϑεὸς — διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ,* II Kor. 5, 10: *βῆμα χριστοῦ,* aber auch die Heiligen Gottes werden an dem Akt des Gerichts thätigen Antheil haben, I Kor. 6, 2 f.: *οὐκ οἴδατε, ὅτι οἱ ἅγιοι τὸν κόσμον κρινοῦσιν*[1]); Dass die verborgenen Gedanken der Herzen dabei werden ans Licht gebracht werden, macht Paulus nicht nur einmal geltend, Röm. 2, 16; II Kor. 4, 5. Wenn Paulus die Gläubigen I Kor. 6, 3, um weitere Schlüsse daraus zu ziehen, erinnert, *ὅτι ἀγγέλους κρινοῦμεν,* so hängt dieses einmal mit dem Gedanken zusammen, dass Christus alle feindlichen Mächte (auch der Geisterwelt) abthun wird, *πᾶσαν ἀρχὴν καὶ πᾶσαν ἐξουσίαν καὶ δύναμιν* I Kor. 15, 24; andererseits ist es wieder ein Zeugniss von der umfassenden Aussicht, welche gerade unser Apostel auf seinem hohen Standpunkt geniesst und anderen eröffnet. Der letzte Feind, welcher alsdann abgethan wird, ist der Tod Vs. 26, was die Annahme vortrefflich unterstützt, dass die allgemeine Auferstehung vorhergeht. In dem Reich der Vollendung werden die durch Christum Erlösten die vollkommene Freiheit der Kinder Gottes geniessen (Röm. 8, 21 f.), über Sünde und Tod erhaben, ein seliges Leben in ewigem Heil führen (Röm. 2, 7. 10; 5, 21; 6, 22: *τὸ δὲ τέλος ζωὴν αἰώνιον.* I Kor. 15, 54—56; Gal. 6, 9 f. vgl. 8: *ϑερίσομεν (ζωὴν αἰώνιον) μὴ ἐκλυόμενοι.* Dann wird das endliche, mittelbare und bruchstückartige der jetzigen Erkenntnissweise abgethan sein, und an dessen Statt das vollkommene, die wirkliche Gestalt der Sache selbst (*διὰ εἴδους*

[1]) Diesen Ausspruch erklärt *Heinrici*, I Kor., S. 172 ff.; nur dass er S. 174 geneigt ist, denselben idealistisch abzuschwächen und seinen realistischen Gehalt zu verflüchtigen.

II Kor. 5, 7), das unmittelbare Schauen von Angesicht zu Angesicht treten. Wir werden daheim sein bei dem Herrn, wir werden so erkennen, wie wir von Gott erkannt sind, und die Liebe wird nimmer aufhören (I Kor. 13, 8—12; II Kor. 3, 18).

Aber auch dies wird nicht ein Leben reinen Geistes sein; vielmehr wird die Erlösung des Leibes und ein Leben verklärter Leiblichkeit, also vollständiger und vollendeter Menschheit, statt finden inmitten einer von ihrem dermaligen Zustand der Vergänglichkeit und Knechtschaft erlösten, verklärten Körperwelt. Auch diese harrt in der jetzigen Weltzeit ihrer Befreiung entgegen, Röm. 8, 19 ff. Denn dass unter *κτίσις* hier die Natur, im Unterschiede von der Menschheit, zu verstehen sei, ist ein von der neueren, unbefangeneren Exegese ziemlich einstimmig gewonnenes Ergebniss. Die Schöpfung ist hiernach in einem Zustand der Vergänglichkeit und Nichtigkeit, welcher wie ein Druck der Knechtschaft auf ihr lastet, Vs. 20 f. Dieser gegenwärtige Zustand ist jedoch nicht der ursprüngliche und nothwendige, sondern ein erst gewordener und auferlegter (*ὑπετάγη οὐχ ἑκοῦσα* Vs. 20). Die von der Natur in unbewusstem Harren ersehnte Befreiung von dem ihr (in Folge des Falls der Menschen) auferlegten Zustande der Vergänglichkeit, wird dann erfolgen, wenn die Herrlichkeit der Kinder Gottes eintreten wird (Vs. 19). Wenn die Leiber der Gläubigen vom Zustand der Erniedrigung erlöst werden, so wird auch die Gesamtnatur in einen dieser Verklärung der Kinder Gottes entsprechenden Zustand der Freiheit erhoben werden (Vs. 23. 21).[1])

Aber was wird aus den Gottlosen werden? Ihr Loos wird die *φθορά* (Gal. 6, 8), die *ἀπώλεια* sein (Röm. 9, 22). Was ist damit gesagt? Nach Fr. *Köstlin*, Lehre des Apostel Paulus von

1) Dass in der That unter *κτίσις* die leblose und beseelte, aber unvernünftige Schöpfung zu verstehen sei, entwickelt *Umbreit*, Der Brief an die Römer auf dem Grunde des A. T. ausgelegt, 1856, S. 91 ff. 291 ff., mit Hülfe der schönsten Belege aus dem A. T. über den Schmerz der Kreatur. *Tholuck*, Comm., erinnert mit Recht, 1) dass Vs. 19 streng genommen nicht weiter führe, als auf das Aufhören der Todesmacht in der *κτίσις*, 2) dass der Umfang der *κτίσις* mit der den Menschen umgebenden Körperwelt zusammenfalle; also — „die neue Erde!“ Vgl. *Lorenz*, S. 89 f.

der Auferstehung, Jahrb. f. deutsche Theol. 1877, 287 ff., nichts anderes als hoffnungslose Vernichtung, unwiderruflicher Untergang; ebenso *Lorenz*, S. 80. 83 f. Damit lässt sich aber schlechterdings nicht vereinigen, was derselbe Apostel Röm. 2, 5—9; 14, 10. 12; II Kor. 5, 10 ausspricht. Denn hier ist nicht blos von einem Gericht über die Gläubigen die Rede, welches entscheidet, wer bewährt erfunden ist und wer nicht, sondern von einem Gericht, welches unbedingt über alle und jeden ergeht, auch über diejenigen, welche der geoffenbarten Wahrheit den Gehorsam versagen, vielmehr der Ungerechtigkeit gehorchen, im Unglauben bleiben, und Böses thun. Was den letzteren in Aussicht gestellt wird: von Gottes Seite Ungnade und Zorn (*ὀργὴ καὶ θυμὸς* Röm. 2, 8), auf Seiten der Gerichteten Drangsal und Herzensbeklemmung (Vs. 8), das kann vermöge des Gegensatzes zu dem herrlichen, seligen Loos der Gerechten in der Ewigkeit, unmöglich auf einen Moment, den „Tag des Zorns“ (Vs. 5), den Akt des Gerichts concentrirt gedacht sein, so dass Vernichtung, Untergang das Loos der Gottlosen wäre. Ist aber an einen bleibenden Zustand gedacht, so setzt dies die Auferweckung zum Gericht voraus. Allerdings redet Paulus von einer Auferstehung der Gottlosen nirgends ausdrücklich; er hat, wenn er von Auferstehung spricht, stets nur die Kinder Gottes im Auge, denen der Geist als Unterpfand innewohnt (Röm. 8, 11), und ihren, dem verklärten Leibe Christi ähnlichen Auferstehungsleib. Aber daraus mit *Weiss*, N. T. Theol. S. 407, *Lorenz*, S. 88, zu schliessen: „für die welche an dem christlichen Heil keinen Antheil haben, gibt es keine Auferstehung“, — das können wir nur als eine Übereilung ansehen. Vorsichtiger verfährt *Heinrici*, wenn er zu I Kor. 11, 24, S. 504 f. bemerkt: „der Apostel enthält sich weiterer Ausblicke auf das Loos aller Christo nicht Zugehörenden.“ Indes finden sich, wie verloren, einige Andeutungen, welche, streng verfolgt, auf die *ἀποκατάστασις πάντων*, d. h. auf die schliessliche Versöhnung aller sündigen Menschen führen würden. So Röm. 5, 18: *δι' ἑνὸς δικαιώματος εἰς πάντας ἀνθρώπους εἰς δικαίωσιν ζωῆς*. Nun scheint allerdings das parallele *εἰς πάντας ἀνθρώπους εἰς κατάκριμα* zu berechtigen, die ganze

Menschheit bei der Gnade, wie unzweifelhaft bei der Sünde, betheiligt sein zu lassen; dennoch ist die Bemerkung von Gewicht, dass nicht gesagt ist, *εἰς πάντας τοὺς ἀνθρώπους*, für alle ohne Ausnahme, sondern *εἰς πάντας ἀνθρ.*, für die Menschen ohne Unterschied (*Hofmann*, Schriftbeweis I, 490); wir finden dies triftiger, als *Tholuck*'s Ansicht, es sei nur ausgedrückt, welchen Umfang nach Gottes Absicht und objectivem Vermögen das Erlösungswerk habe, *quantum ad sufficientiam*, nicht aber *quantum ad efficientiam* (*Thomas Aqu.*), oder, der Leser solle hineindenken: *ὅσοιγε λαμβάνουσι τὴν περισσείαν τῆς χάριτος*, was, wie er selbst fühlt, die Beschränkung unbefugt einträgt. Hingegen Röm. 11, 32: *συνέκλεισεν ὁ θεὸς τοὺς πάντας εἰς ἀπείθειαν, ἵνα τοὺς πάντας ἐλεήσῃ*, ist mit *οἱ πάντες* die ganze Menschheit ohne Ausnahme deutlich bezeichnet; die Einschränkung auf die beiden Massen der Juden und Heiden (*Tholuck* u. A.) verträgt sich weder mit diesem Ausdruck noch mit dem Context. Aber mit Recht erinnert *Meyer*, dass nur von der göttlichen Absicht (*ἵνα — ἐλεήσῃ*) die Rede sei, wodurch die theilweise Nichtverwirklichung durch Schuld einzelner nicht ausgeschlossen werde. Endlich I Kor. 15, 22: *ὥσπερ ἐν τῷ Ἀδὰμ πάντες ἀποθνήσκουσιν, οὕτως καὶ ἐν τῷ χριστῷ πάντες ζωοποιηθήσονται*. Hier ist die Auskunft *Meyer*'s, *ζωοποιεῖν* nach *Chrysostomus* Vorgang nicht von der seligen Auferstehung, sondern von der allgemeinen zu verstehen, unannehmbar, weil 1) *ζωοποιεῖν* im paulinischen Sprachgebrauche nicht *vox media* ist, sondern stets von der Wirkung der Gnade gebraucht wird; 2) weil das *ἐν τῷ χριστῷ ζωοποιηθ.* eine innere Gemeinschaft der zu belebenden mit Christo voraussetzt. Das aber scheint uns nicht verwerflich, was *Hofmann* I, 490 aus dem Zusammenhang beibringt, nämlich Paulus wolle nicht sagen, wer alles in Christo lebendig wird, sondern dass in Christo, also unter der Bedingung der Zugehörigkeit zu ihm, alle lebendig werden, so dass also alle geistigen Nachkommen Christi als Stammvaters, d. h. nur alle durch ihn Erlösten gedacht seien. Vgl. *Heinrici*, I Kor., 495 f.; *Holsten*, Ev. des Paulus, I, 418, Anm. ***; *Weiss*, N. T. Theol., S. 408. Nach Erwägung aller dieser Stellen können wir nicht mit *Weitzel*

a. a. O. 978 und *W. Georgii,* Theol. Jahrb. 1845, 25, die Grundzüge der Lehre von der Wiederbringung bei Paulus finden, glauben vielmehr, die Lehre von der ewigen Verdammniss als seine wahre Lehre über das schliessliche Schicksal der Gottlosen festhalten zu müssen. Dies hindert jedoch nicht, dass, wenn der Sohn alle Feinde abgethan hat (also alle Spannung aufhört), wenn er das Reich dem Vater übergibt, und sich selbst Dem unterwirft, welcher ihm alles unterworfen hat, — dass dann doch Gott sei alles in allem (I Kor. 15, 24. 28).[1])

## III. KAPITEL.

### *Die Lehre der Pastoralbriefe.*

Die beiden Briefe an Timotheus nebst dem an Titus bilden eine nach Inhalt und Form, nach Zweck und Charakter innerlich zusammengehörige, unzertrennliche Gruppe. Andererseits unterscheiden sie sich von den übrigen Briefen, welche dem

[1]) Uns scheint der Parallelismus zwischen πάντα und πᾶσιν Vs. 28 zu erfordern, dass letzteres als Dat. des Neutrum gefasst, also im grossartig umfassendsten Sinne gedacht werde. Wir stimmen darin mit *Heinrici,* S. 511, und *Holsten,* Ev. des Paulus, I, 422, Anm. ***, gegen *Weiss,* S. 408, Anm. 6. — Nach dem Bisherigen lässt sich leicht beurtheilen, was daran sei, wenn *Reuss, Hist. de la théol. chrét. au siècle apost.* 1852, II, 9 von den eschatologischen Lehren behauptet, *l'Évangile de Paul ne les comprenait pas, — ils n'étaient pas du nombre de ceux dans lesquels Paul faisait consister l'essence de l'Évangile; cela est si vrai que dans son épître la plus systématique, celle aux Romains, il les passe complètement sous silence.* Wir erlauben uns nur so viel zu bemerken, dass die Angabe in Betreff des Römerbriefs vollständig grundlos ist, vgl. Röm. 2, 5 ff.; 8, 11; 11, 25; 13, 11 f. und andere Stellen. — Ob nicht *Weiss,* Petrin. Lehrbegriff, S. 59 der Wahrheit näher komme mit der gegentheiligen Behauptung: „bei Paulus erscheint das Lehrstück von der Hoffnung in besonders reicher Ausführung" — mögen die Leser entscheiden. Wenn aber *Pfleiderer,* S. 272, meint, die paulinische Glaubenslehre bleibe schliesslich bei einer ungelösten Antinomie stehen zwischen Monismus der religiösen Speculation (Wiederbringung aller Dinge, Versöhnung Aller) und dem Dualismus der moralischen Reflexion, vermöge des Gesetzesstandpunktes, als käme der gewesene Pharisäer in letzterem wieder zum Vorschein: so beruht dieses Urtheil auf einer Verkennung des Thatbestandes, sofern die Anschauung eines einheitlichen Weltausgangs, der ἀποκατάστασις, nur misverständlicherweise dem Apostel zugemessen wird.

Apostel angehören, so wesentlich, dass sie abgesondert ins Auge gefasst werden müssen. Dazu kommt die Thatsache, dass diese Trias von Briefen in Hinsicht ihres paulinischen Ursprungs derartigen Bedenken unterliegen, dass heutzutage die Ansichten der ernstesten Forscher über die Frage der Ächtheit ausserordentlich getheilt sind. Sowohl die geschichtliche Situation, welche die Briefe voraussetzen, als das praktische Ziel, welches sie verfolgen, und der Werth der darin niedergelegten Gedanken, bieten so viele Räthsel, dass es die Pflicht eines redlichen Forschers ist, mit Unbefangenheit an dieselben heranzutreten.

Mit Recht bezeichnet man die drei Briefe als Pastoralbriefe. Sie haben weit weniger, als die meisten paulinischen Briefe, die Mission und die Pflanzung von Gemeinden im Auge; sie wollen vielmehr die Leitung der Gemeinden in die richtige Bahn lenken und vor Verirrungen bewahren. Es ist nicht ein Gang der Eroberung für Christum, in den wir hineinsehen, sondern das Bestreben der Erhaltung; ein conservativer Zug geht durch die Briefe hindurch.

Demgemäss erscheint das Evangelium von Christo als Lehre (*ἡ καλὴ διδασκαλία* I Tim. 4, 6; 6, 1 *οἱ ὑγιαίνοντες λόγοι τοῦ κυρίου* c. 6, 3); was die Lehre bewirken soll, ist in erster Linie Erkenntniss (I Tim. 4, 3 *ἐπεγνωκότες τὴν ἀλήθειαν*· vgl. II Tim. 2, 25; 3, 7). Diese lehrhafte Richtung war erzeugt und gestärkt worden durch das Auftreten und bedrohliche Anwachsen von Irrlehren in den Gemeinden, und durch Anschliessung an Lehrer fremdartiger Dinge (*ἑτεροδιδασκαλεῖν* I Tim. 1, 3; 6, 3).[1]) Die Irrlehrer selbst werden in erster Linie nach ihrem sittlichen Charakter geschildert, als Leute, die auf schnöden Gewinn, auf

---

[1]) Die gewöhnliche Fassung dieses Wortes: fremdartige Dinge lehren, welche noch *Weiss*, N. T. Theologie, S. 452, Anm. 4, festhält, scheint uns durch die eingehende sprachliche Erörterung *Kölling*'s, I Tim. untersucht, 1882, S. 251 ff. gründlich widerlegt, dagegen die Fassung *Otto*'s, die geschichtlichen Verhältnisse der Pastoralbriefe, 1860, S. 45 f.; „fremden Lehrern folgen", so dass das Verbum nicht von Irrlehrern, sondern von verführten Gemeindegliedern gebraucht wird, erwiesen zu sein. Nur hat *Kölling* das Merkmal des Fremdartigen, welches in *ἕτερος* liegt (vgl. Gal. 1, 6), nicht gebührend beachtet.

Reichtum ausgehen (I Tim. 6, 5; Tit. 1, 11); die stärkste Schilderung häretischer Unsittlichkeit bezieht sich allerdings auf die Zukunft und ist prophetisch gehalten (II Tim. 3, 1 ff.); aber auch hier erhellt aus Vs. 5 ἔχοντες μόρφωσιν εὐσεβείας u. s. w. mit vollkommener Klarheit, dass in keinem Fall von Nichtchristen, sondern von Gliedern der Gemeinde die Rede ist. Indessen bekämpfen unsere Briefe nicht blos moralisches Verderben; es handelt sich in der That auch um Irrlehren. Die διδασκαλίαι δαιμονίων, von welchen I Tim. 4, 1 die Rede ist, werden zwar nur weissagend für die Zukunft erwähnt, indes muss doch bereits damals auch irrige Lehre sich geregt haben. Wenn die Vorträge der Häretiker als μῦθοι charakterisirt werden I Tim. 1, 4; 4, 7; II Tim. 4, 4, d. h. als blose Sagen und Fabeln, so ist klar, dass jene Sonderlehren ganze Gedankenreihen, freilich grundlose, in sich schlossen. Der Charakter derselben war judaistisch, denn die Leute gaben sich für νομοδιδάσκαλοι aus I Tim. 1, 7; vgl. Tit. 3, 9; was sie brachten waren μάχαι νομικαί, 1, 14 ἰουδαϊκοὶ μῦθοι· dem entspricht, dass laut Tit. 1, 10 wenigstens ein Theil jener Verführer wirklich Judenchristen waren. Auf einen andern Ursprung weist es allerdings hin, wenn II Tim. 2, 18 von zweien jener Irrlehrer, Hymenäos und Philetos, berichtet wird, dass sie behaupten, die Auferstehung sei bereits erfolgt; hiemit tritt eine Richtung vor uns auf, welche die Realität des Heils vergeistigen wollte, d. h. verflüchtigte. Es ist eine höhere Einsicht in göttliche Dinge, eine γνῶσις, welche jene Wortführer verhiessen, freilich eine fälschlich angepriesene Einsicht, I Tim. 6, 20.[1])

---

[1]) Die Bezeichnung als ψευδώνυμος γνῶσις ist eine Hauptstütze, worauf die Behauptung sich gründet, dass die in den Pastoralbriefen bekämpften Häretiker identisch seien mit den Gnostikern des zweiten Jahrhunderts, einem Marcion u. s. w. Diese Ansicht hat zuerst D. *Baur*, Die sogen. Pastoralbriefe, 1835, zu begründen gesucht, und damit durch positive Kritik den geschichtlichen Ort der Briefe aufgezeigt zu haben geglaubt, worin ihm heute noch *Hilgenfeld*, Einl. in das N. T., 1875, S. 760; *Holtzmann*, Die Pastoralbriefe, 1880, S. 126 ff., und andere folgen. Allein die ψευδώνυμος γνῶσις I Tim. 6, 20 welche *Baur*, S. 26; *Hilgenfeld* a. a. O.; *Holtzmann*, S. 132 für eine gangbare Benennung der häretischen Gnosis nehmen, beweist nicht das mindeste, da γνῶσις in der apostolischen Zeit als tiefere Einsicht in göttliche Dinge ein

Solchen Irrlehren, als krankhaften Verirrungen (I Tim. 6, 4) gegenüber betonen nun unsere Briefe die gesunde Lehre (*ὑγιαίνουσα* I Tim. 1, 10 vgl. 6, 3; II Tim. 1, 13; 4, 3; Tit. 1, 9; 2, 1. 8). Diese findet aber nur in einem Herzen ihre feste Statt, welches in ungeheucheltem Glauben gesund geworden (*ὑγιαίνειν ἐν τῇ πίστει* Tit. 1, 13), ein gutes Bewusstsein besitzt, das Gewissen rein bewahrt (I Tim. 1, 5; II Tim. 1, 3). Durch die Pastoralbriefe geht ein unverkennbarer Zug des Dringens auf rechtschaffene Frömmigkeit, auf einen sittlich gesunden Untergrund des Herzens, der allein für ächten Glauben und gesunde Lehre bürgt. Demgemäss schärft der Verfasser sowohl dem Timotheus und Titus, als allen denjenigen, welche Gemeindeämter bekleiden, vor allem sittliche Pflichten ein, z. B. I Tim. 3, 1—13; 4, 12; Tit. 1, 6. Den Gemeindegliedern selbst soll dem entsprechend christlicher Tugendwandel an das Herz gelegt werden, wie ihn laut Tit. 2, 11 ff. die erlösende Gottesgnade in Christo erziehend verwirklicht und zur Pflicht macht, ein Wandel bestehend in Abkehr von Gottlosigkeit und Weltlust, dagegen in Selbstbeherrschung, Gerechtigkeit (vgl. II Tim. 2, 20) und Frömmigkeit, bei hoffnungsreichem Warten auf die

---

vielerstrebtes Ziel war, das beigefügte Prädikat aber den Sinn hat, die von den Irrlehrern angepriesene Weisheit als unächte zu brandmarken. Es ist nur eine optische Täuschung, wenn wir, weil *Hegesippus* und *Irenäus* die häretische Gnosis ihrer Zeit mit dem Namen aus I Tim. bezeichneten, diese Stelle fassen, als deute sie bereits mit Fingern auf die gnostischen Systeme des II. Jahrhunderts. Ein sprechender Fall ähnlicher optischer Täuschung ist *Baur*'s Argumentation, Paulus, 2. Aufl., II, 110 ff. Den wahren Sachverhalt hat *Holtzmann*, 131 unten, richtig anerkannt. Wenn aber *Baur* I Tim. 6, 20 insbesondere Marcion genau charakterisirt findet, wegen seiner Schrift 'Αντιθέσεις, während *γενεαλογίαι ἀπέραντοι* I Tim. 1, 4 auf die Valentinianischen Speculationen über die Äonenwelt bezogen wird (*Pfleiderer*, Paulinismus, 465): so hat gewiss *Mangold* Recht: „Die Species von Gnostikern muss noch gefunden werden, welche die beiden Elemente (Marcionitischen Dualismus und Valentinianische Speculation) zu einer Lehre verbunden hätte" (Irrlehrer der Pastoralbriefe, 1859, S. 100). Wenn aber *Holtzmann* das Wort des Räthsels, das die verschiedenartigen Züge von Irrlehrern in den Pastoralbriefen uns aufgeben, darin findet, dass der Verfasser zwar zur Zeit der aufkeimenden Gnosis geschrieben, sich jedoch geflissentlich in die Zeit des Apostels zurückversetzt habe (S. 157 f.), so heisst das den gordischen Knoten mit einer kühnen *petitio principii* zerhauen.

Wiederkunft Jesu Christi in der Herrlichkeit. Dieser vorherrschend sittliche und praktische Grundzug der Briefe steht im Wege, wenn man geneigt ist, eine bereits eingetretene Fixirung kirchlich ausgeprägter Lehre, einen lehrhaften Orthodoxismus in den Briefen zu finden. Um diese Ansicht plausibel zu machen, muss man einzelne Ausdrücke pressen und ihnen den Stempel einer formulirten Glaubensregel erst aufdrücken, z. B. I, 1, 5 *παραγγελία* vom Glaubensbekenntniss als bindender Norm verstehen[1]), *ἐντολή* I, 6, 14 auf das kirchliche Bekenntniss deuten, anstatt auf die umfassende Pflicht christlicher Treue und des Gehorsams, bei *καλὴ ὁμολογία* I, 6, 12 an ein förmliches, stereotypes Bekenntniss denken[2]), statt an das einfache Bekenntniss zu Christo als dem Heiland, worauf der Context führt, mit seiner Bezugnahme auf das Bekenntniss Jesu von seiner Messianität, das er vor dem Procurator abgelegt hat. Das einzige, was als richtige Beobachtung des Thatbestandes anzuerkennen ist, liegt darin, dass das Evangelium von Christo überwiegend als Wahrheit, als Lehre aufgefasst wird.[3])

Die Lehre selbst, welche in den Pastoralbriefen gelegentlich zu Tage tritt, ist nichts anderes als die Verkündigung von Jesu Christo, dem Sünderheiland, welchen Gott, die Urquelle des Heils, uns gegeben hat. Den Hintergrund aller Heilsverkündigung bildet hier, wie in den anerkannten Briefen, die allgemeine Sündhaftigkeit. Auch hier fehlt es nicht an der Andeutung, dass persönliche Erfahrung von Gottes Erbarmen in Christo dem Apostel die Augen geöffnet hat über seine eigene und der Menschheit Sünde I, 1, 15 f. *ἦλθεν εἰς τὸν κόσμον ἁμαρτωλοὺς σῶσαι, ὧν πρῶτός εἰμι ἐγώ.* Die Zusammenstellung aber von *κόσμος* und *ἁμαρτωλοί* deutet auf den Universalismus der Sünde, welcher dem Universalismus der Gnade entspricht. Damit stimmt das Zeugniss Tit. 3, 3, wo, um die Lindigkeit gegen alle Menschen den Gläubigen ans Herz zu legen, erinnert wird,

---

1) *Pfleiderer*, Paulinismus, 468, was selbst *Holtzmann*, 293, mit Recht ablehnt.

2) *Holtzmann*, 185 f., nach *Baur*'s Vorgang, Pastoralbriefe, S. 134.

3) Vgl. *Weiss*, N. T. Theol., S. 450 ff.

dass auch die Gläubigen alle (ἦμεν — καὶ ἡμεῖς)[1]) vor ihrer Bekehrung (ποτε) ungehorsam, lüstern, neidisch und voll Hass gewesen sind. Zu bestätigen ist allerdings die Beobachtung von *Weiss*, 455, Anm. 1, dass nirgends in diesen Briefen die Sünde auf die σάρξ zurückgeführt werde. Dagegen beweist die oft wiederkehrende Rüge häretischer Unsittlichkeit nebst der Warnung vor sinnlichen Begierden, welche die Menschen in den Abgrund des Verderbens versenken (I, 6, 9), dass der Gedanke der σάρξ vorhanden ist, wenn auch der specifische Ausdruck fehlt, und dass überhaupt ein tiefer Blick in die Macht der Sünde den Pastoralbriefen nicht abgesprochen werden kann.

Die Rettung der Sünder ist in Christo gegeben, dem einen Mittler zwischen Gott und Menschen, dem Menschen Christus (I, 2, 4 f.); ἄνθρωπος ist besonders betont, in Verbindung mit dem εἷς μεσίτης, wohl im Gegensatz zu häretischen Lehren, als ob Engel oder sonstige höhere Wesen das Heil vermittelten. Jesu Abstammung von David wird II, 2, 8 hervorgehoben, um die Erfüllung der A. T. Verheissungen, und den Zusammenhang zwischen Altem und Neuem Bund anzudeuten. Andererseits aber wird die Gottheit Christi stark bezeugt, beziehentlich angedeutet, durch den Ausspruch I, 3, 16: ὃς ἐφανερώθη ἐν σαρκί, worin unverkennbar liegt die reale Präexistenz Christi vor seiner Menschwerdung und geschichtlichen Erscheinung. Letztere wird II, 1, 10 mit ἐπιφάνεια bezeichnet, demselben Wort, welches in anderen Stellen der Pastoralbriefe, wie auch II Thessal. 2, 8, von der Wiederkunft des Erlösers gebraucht wird.[2]) So gewiss der Erlöser vor seinem künftigen Erscheinen in der Herrlichkeit persönlich lebt, so gewiss ist er auch schon vor seinem geschichtlichen Erscheinen Person gewesen.

[1]) Wie *Holtzmann* dazu kommt, S. 494 zu entdecken, der Verfasser sei hier aus der Rolle gefallen, „der heidenchristliche (?) Verfasser habe fast vergessen, dass er aus der Person eines geborenen Juden spricht", — das übersteigt unsere Fassungskraft.

[2]) Dass ἐπιφάνεια, wie *Baur*, N. T. Theol. 348 f. behauptet, eine gnostische Vorstellung in sich schliesse, das Plötzliche, Unvermittelte des Eintritts Christi in die Welt hervorhebe, lässt sich aus dem Sinn und Sprachgebrauch des Wortes bei den Klassikern und im N. T. nicht begründen, vgl. *Cremer*, Bibl. theologisches Wörterbuch.

Die Erlösung, die uns Christus gebracht hat, wird an seinen Kreuzestod und seine Auferstehung geknüpft, denn Christus „hat sich selbst gegeben zum Lösegeld für alle“ (ἀντίλυτρον I, 2, 6, vgl. λυτρώσασθαι Tit. 2, 14, womit nichts anderes als der stellvertretende Versöhnungstod bezeichnet sein kann).[1] Seine Auferstehung wird dem frommen Gedenken empfohlen II, 2, 8 (μνημόνευε I. Χριστὸν ἐγηγερμένον ἐκ νεκρῶν).[2] Das durch Christum vermittelte Heil besteht seinem Wesen nach laut II, 1, 10 darin, dass er den Tod entkräftet, zunichte gemacht (καταργήσας τὸν θάνατον), Leben und Unvergänglichkeit ans Licht gebracht hat (φωτίσας ζωὴν καὶ ἀφθαρσίαν). Die Verknüpfung der Begriffe ζωὴ und φῶς ist dem paulinischen Gedankenkreise nicht fremd.[3] Der Zweck der Versöhnung wird Tit. 2, 14 darein gesetzt, dass Christus uns loskaufe aus aller Gesetzwidrigkeit (als einer Macht, der wir durch Sündenschuld verfallen waren), und sich selbst ein Eigentumsvolk reinigen wollte, welches eifrig wäre in guten Werken. Wer dies nicht von Schuldtilgung, sondern lediglich nur von sittlicher Erneuerung versteht, muss die Tragweite des λυτρώσασθαι, d. h. des Begriffs der Loskaufung aus fremder Obmacht und drückendem Joch, und gleicherweise des καθαρίζειν λαὸν περιούσιον verkennen und verengen[4], denn die sittliche

[1]) *Holtzmann* findet die bedeutendste Abweichung vom paulinischen Typus darin, dass die λύτρωσις Tit. 2, 14 keine religiöse Beziehung auf das Gesetz mit seinem Fluch, sondern lediglich eine sittliche Beziehung auf den Wandel der Erlösten habe, Pastoralbriefe 169 f. Aber Röm. 3, 24 f. hat doch die ἀπολύτρωσις auch nicht eine directe Beziehung auf das Gesetz, sondern auf die Sünde und deren Schuld.

[2]) *Schenkel*, Christusbild der Apostel, S. 358 ff. meint, in den Pastoralbriefen nehme weder Christi Kreuzestod noch seine Auferstehung eine hervorragende Stelle als Heilsthatsache ein. Allein er muss den Werth der Aussagen erst künstlich herabdrücken, um auf jenes Ergebniss zu kommen.

[3]) Gegen *Pfleiderer*, Paulinismus, 475, der diese Verbindung für mehr johanneisch hält. Wer das Heil in Christo als ein leuchtendes Licht schildert, II Kor. 4, 4 ff., und die Gnadengabe Gottes im ewigen Leben erkennt, Röm. 5, 18 f. 21; 6, 22 f.; 8, 6 u. a. Stellen, dem wird doch auch gestattet sein, Licht und Leben zusammenzudenken, ohne dass er einer μετάβασις in einen fremdartigen Gedankenkreis beschuldigt wird.

[4]) Gegen *Pfleiderer*, S. 475.

Erneurung, die Fähigkeit und Willigkeit zum Tugendwandel, liegt erst in den letzten Worten: ζηλωτὴν καλῶν ἔργων.

Die durch Christum erwirkte Rettung der Sünder wird den Einzelnen zugeeignet durch Gottes Erbarmen mittels der Taufe, welche ist „ein Bad der Wiedergeburt (λουτροῦ παλιγγενεσίας ohne τοῦ) und der Erneurung durch den h. Geist" Tit. 3, 5. Hiemit ist die h. Taufe unverkennbar als ein wirkliches und wirksames Gnadenmittel bezeichnet, da Gott durch dieselbe die Seelen errettet und des Heils theilhaftig macht (ἔσωσεν ἡμᾶς διὰ λουτροῦ παλιγγ.). Das reinigende Wiedergeburtsbad ist seinem Wesen nach eine Erneurung des inneren Menschen durch den h. Geist (καὶ ἀνακαινώσεως πν. ἁγ. als Epexegese).[1])

Die Grundwahrheit paulinischer Verkündigung, dass das Heil des Menschen und das Wohlgefallen Gottes nicht durch unser Thun erworben, sondern durch Gottes Erbarmen geschenkt wird, ist in dem Ausspruch über die Taufe Tit. 3, 5 aufs klarste bezeugt. Sie tritt in den drei Briefen allenthalben da zu Tage, wo von Christo, dem Erlöser, von Gott, dem Erlöser, von dem „Geheimniss der Gottseligkeit", von der errettenden Gnade die Rede ist (z. B. I Tim. 3, 16; II, 1, 9; Tit. 2, 11). Demgemäss wird auch auf den Glauben gedrungen, ungeachtet derselbe nicht, wie in den Briefen an die Galater und Römer, in einen Gegensatz zu dem mosaischen Gesetz und den Werken des Gesetzes gestellt wird. Allerdings wird die πίστις hie und da inmitten von Tugenden wie eine ihres gleichen genannt, z. B. I, 4, 12: ἐν ἀναστροφῇ, ἐν ἀγάπῃ, ἐν πίστει, ἐν ἁγνείᾳ vgl. 6, 11; II, 3, 10. Wenn man aber behauptet, die πίστις sei in den Pastoralbriefen ihrer religiösen Centralbedeutung entleert, und theils als eine sittliche Tugend gefasst, theils zur *fides quae*

1) Nach *Baur*, N. T. Theol. 340, ist die Verknüpfung der Wiedergeburt und Erneurung durch den Geist mit der Taufe ein dem Apostel Paulus fremder Gedanke. Allein I Kor. 6, 11 wird doch der Taufe, welche in ἀπολούσασθαι sicher mit eingeschlossen ist (vgl. *Heinrici*, I Kor., S. 176 f.), das ἁγιάζεσθαι und δικαιοῦσθαι als Gnadenwirkung beigelegt. Röm. 6, 3 ff. wird der Taufe ganz ähnlich eine Einpflanzung in Christum, seinen Tod und seine Auferstehung, zugeschrieben, vgl. Gal. 3, 27.

*creditur,* zur Rechtgläubigkeit „verdichtet“ [2]): so übersieht man völlig, dass der Verfasser, indem er I, 1, 3 den Timotheus als sein „ächtes Kind im Glauben“ grüsst, die *πίστις* als das Element bezeichnet, in welchem allein das Geistesleben eines Christen entstehen und bestehen kann. Ferner wenn Timotheus I, 6, 12 ermahnt wird, den edlen Kampf des Glaubens zu kämpfen, das ewige Leben, zu dem er berufen ist, zu ergreifen; ebenso wenn der Verf. II, 4, 7 von sich selbst aussagt, er habe den edlen Kampf geführt, den Lauf vollendet, Glauben gehalten (*τὴν πίστιν τετήρηκα*): so ist wiederum der Gedanke der, dass der Glaube die Grundstellung des Herzens zu Gott ist, welche zu gewinnen und trotz aller Versuchung und Anfeindung zu bewahren, die Lebensaufgabe eines Kindes Gottes ist. Offenbar liegt derselbe Begriff des Glaubens zu Grunde, wenn I, 1, 5 ungeheuchelter Glaube in Verbindung gesetzt ist mit Herzensreinheit und einem guten Gewissen.

Dass auf Bewahrung eines guten Gewissens, auf Bethätigung des Glaubens in ächter Frömmigkeit und reinem Tugendwandel gedrungen wird, zeichnet die „Hirtenbriefe“ aus. Nicht die Form, sondern die Kraft der Frömmigkeit ist's, worauf es ankommt (II, 3, 5 *μόρφωσις εὐσεβείας — δύναμις*). Das Ziel der Verkündigung ist Liebe aus reinem Herzen (I, 1, 5); die Heilsgnade erzieht uns zu einem Wandel in Selbstbeherrschung, Gerechtigkeit und Gottseligkeit (Tit. 2, 11). Das Eigentumsvolk Christi ist zu dem Zweck erlöst und gereinigt, dass es werde *ζηλωτὴς καλῶν ἔργων*, Tit. 2, 14. Der Mensch Gottes soll tüchtig sein und ausgerüstet zu jedem guten Werk (II, 3, 17 *ἄρτιος — πρὸς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἐξηρτισμένος* vgl. Tit. 3, 1), wovon das gerade Gegentheil den Ungläubigen, den Leuten befleckten Herzens Tit. 1, 15 f. Schuld gegeben wird: sie verleugnen Gott mit ihren Werken, sind auch zu jedem guten Werk untüchtig, *ἀδόκιμοι* d. h. nicht probehaltig.

So gross der Werth ist, welcher den guten Werken innewohnt, so wird doch die Hoffnung des ewigen Lebens nicht

---

[2]) *Pfleiderer,* S. 476 f. vgl. 468 f.; *Holtzmann,* S. 179 f.

auf die Werke, sondern auf Gottes Erbarmen in Christo und auf den Glauben gebaut (*οἱ μέλλοντες πιστεύειν ἐπ' αὐτῷ* (Christus) *εἰς ζωὴν αἰώνιον* I, 1, 16; vgl. II, 4, 18), wornach lediglich Christus durch die endgiltige Errettung, die er gewährt, zu seinem himmlischen Reiche verhilft. Die Hoffnung auf den Siegeskranz der Gerechtigkeit, welchen der Heiland als gerechter Richter gewähren wird, ist geknüpft an die Führung des guten Kampfes, an die Vollendung des Laufes, schliesslich aber an die Bewahrung des Glaubens, II, 4, 7 f. Damit steht nicht im Widerspruch das Wort von den Reichen I, 6, 17 f.: Timotheus soll sie vor Hochmut und vor Vertrauen auf den unsichern Reichtum warnen, vielmehr zum Vertrauen auf den ewig reichen grundgütigen Gott anleiten, sowie dazu, reich an guten Werken zu werden in Mildthätigkeit, wodurch sie sich einen himmlischen Schatz sammeln, einen guten Grund legen für das Zukünftige, um das wahre Leben zu ergreifen. Nicht dass die Mildthätigkeit und der Fleiss in guten Werken der Grund sei für die Hoffnung der Seligkeit, ist hier angedeutet; im Gegentheil, die Reichen sollen ermahnt werden, auf Gott ihre Hoffnung zu setzen. Wenn sie aber reich werden an guten Werken, in Mittheilsamkeit, dann sammeln sie sich einen Schatz an (vgl. Matth. 6, 19 ff. vom Schatz im Himmel), welcher ein schöner Grund ist (Combination zweier Bilder: Schatzkammer und Fundament), auf welchem fussend sie das wahre Leben (*vita vitalis*, *ἡ ὄντως ζωή*, nach beglaubigter Lesart) ergreifen, gewinnen können.[1]) Der hiemit verwandte Ausspruch, dass diejenigen, welche ihren kirchlichen Dienst recht verrichtet haben (*οἱ καλῶς διακονήσαντες*), sich eine ehrenvolle Stufe erwerben (*καλὸν βαθμόν*) und eine freudige Zuversicht im Glauben an Christum Jesum (I, 3, 13) — ist am einfachsten davon zu verstehen, dass

1) *Pfleiderer*, Paulinismus, 479 f., deutet den θεμέλιος auf die „Grundlage der Seligkeit, welche sie durch ihre verdienstlichen Werke sich selber erbauen." Das Verdienstliche hat er zwischen die Zeilen geschoben, während die Worte nichts weiter besagen, als dass reiche Christen, wenn sie gerne mittheilen, einen Schatz (im Himmel) sammeln und sich einen Grund guten Gewissens sichern für's Zukünftige, um das wahre Leben zu ergreifen (dazu sie durch Gottes Gnade berufen sind vgl. Vs. 12).

solche Männer sich einen ehrenvollen festen Stand erwerben, welchem Ansehen in der Gemeinde zufällt, und eine hohe Freudigkeit des Wirkens im Glauben eignet.[1]) Ein Gedanke, von dem *Schleiermacher*, krit. Sendschreiben 47 f. und *Hofmann* mit Unrecht urtheilen, dass er unpaulinisch sei. Nur so viel ist mit *Weiss*, N. T. Theol. 461, einzuräumen, dass das häufige Hervortreten der Vergeltung an die urapostolische Lehrweise erinnert.

Eine bedeutsame Lehre der „Hirtenbriefe" ist die von der Kirche. Die „Gemeinde des lebendigen Gottes" I Tim. 3, 15, oder „das Haus Gottes", d. h. die Gottesfamilie, wird charakterisirt als *στῦλος καὶ ἑδραίωμα τῆς ἀληθείας*, Pfeiler und Grundfeste der Wahrheit. Gott ist der Herr dieses heiligen Hauswesens (*δεσπότης* II Tim. 2, 21); Verwalter desselben (*οἰκονόμοὶ θεοῦ* Tit. 1, 7) sind die Ältesten (*ἐπίσκοποι*); Glieder der Gottesfamilie sind alle diejenigen und nur diejenigen, welche Gott erwählt, und als die Seinigen erkannt hat (*ἐκλεκτοὶ θεοῦ* Tit. 1, 1, *οἱ ὄντες αὐτοῦ* II Tim. 2, 19). Offenbar wird hiemit ein Unterschied gesetzt innerhalb der Gemeinde: es sind in ihr wahrhaft Gläubige, die wirklich Gott angehören, kraft seiner Erwählung aus Gnaden, zugleich aber kraft ihres eigenen Abtretens von der Ungerechtigkeit (II Tim. 2, 19$^{b}$); es sind in ihr aber auch Solche, die sich der Ungerechtigkeit schuldig machen. Die letzteren sind zwar äusserlich Mitglieder der Gemeinde, denn

---

1) Bei Auslegung dieses Ausspruchs stehen sich eine realistisch klerikale und eine idealistisch an das zukünftige Leben denkende Deutung als Extreme gegenüber, zwischen denen die Mitte hält eine durch Wort und Zusammenhang empfohlene Auffassung. Realistisch klerikal verstehen von *Hieronymus* und *Theophylakt* an mehreren Exegeten des XVI. Jahrhunderts, in neuerer Zeit *Baur* und *Kölling* I Tim. S. 137, das Wort vom Aufrücken der Diakonen zum Presbyterat-Episcopat. Da müsste statt des Positiv (*καλὸς*) der Comparativ stehen. Der spätere Sprachgebrauch in Synodal-canones beweist nichts für die frühere Zeit des Verfassers (gegen *Kölling*). Die idealistische Deutung vom zukünftigen Leben, von einer hohen Stufe der Seligkeit (*Theodoret*, *Flatt*, *Pfleiderer* S. 479) *Holtzmann* S. 182) muss den Begriff des Jenseits erst hineintragen, wie am naivsten der erstere mit *ἐν τῷ μέλλοντι βίῳ* thut, während die Berufung des letzteren auf die *παῤῥησία ἐν πίστει* nichts beweist. Damit wird auch *Pfleiderer*'s Anklage auf unpaulinische Lehre von den Werken

sie „nennen den Namen des Herrn", d. h. Christi, als ihres Herrn, sie bekennen sich zu ihm, aber unbefugter Weise, denn thatsächlich haben sie sich von Ungerechtigkeit nicht losgesagt. Letztere werden II Tim. 2, 20 verglichen mit σκεύη ἀτιμίας, wie solche in einem grossen Hauswesen sich befinden, während zwischen den σκεύη εἰς τιμὴν immer noch ein relativer Unterschied, ähnlich dem zwischen goldenen und silbernen, andererseits hölzernen und irdenen Gefässen, statt findet, je nachdem sich die Christen sittlicher Reinigung und Tüchtigkeit zu gutem Werk im Dienste Gottes befleissigen (Vs. 21). Von einem unbedingten Universalismus der Gnade ist demnach keine Rede. Schon die scharfe Verurtheilung der Irrlehrer und ihrer sittlichen Verkehrtheit macht die besagte Auffassung unannehmbar.[1])

Der Einfluss paulinischer Lebensarbeit und Lehrverkündigung lässt sich an den Lukanischen Schriften erkennen, sowohl dem Evangelium als der Apostelgeschichte, welche beide man mit einem minder gelungenen Ausdruck, Erzeugnisse der „paulinischen Schule" genannt hat. Die Geistesverwandtschaft, welche zwischen dem dritten Evangelium und dem Apostel Paulus besteht, hat schon das christliche Altertum erkannt. *Irenäus* bezeichnet das Evangelium des Lukas geradezu als eine Niederschrift des von Paulus verkündigten Evangeliums, *Adv.*

---

als Ursache der Seligkeit hinfällig. Den Gedanken einer Anwartschaft mischt nicht *Pfleiderer*, wohl aber *Wiesinger* ein (gegen *Holtzmann* 323). Nichts im Texte führt uns über das Diesseits hinaus; wir bleiben mit *Huther* bei der Deutung von sittlicher Würde und Achtung, sowie von Freudigkeit der Amtsführung und Arbeit, während uns die Combination dieser Deutung mit der von zukünftiger Seligkeit (*van Oosterzee* in *Lange's* Bibelwerk) als ein minder glücklicher Gedanke erscheinen will.

[1]) Zuerst *Baur*, Die sogen. Pastoralbriefe 1835 und N. T. Theol. 1864. S. 346 ff., dann *Hilgenfeld*, Einleitung 254 und *Holtzmann*, Pastoralbriefe, 1880. S. 169 ff. haben in den Briefen einen unpaulinischen Universalismus der Erlösungsgnade (im Gegensatz zu dem aristokratischen Particularismus gnostischer Systeme) finden wollen. Man berief sich vorzüglich auf I Tim. 2, 4, sodann auf Tit. 2, 11, als ob Röm. 5, 18 nicht gleicherweise die δικαίωσις ζωῆς als allen Menschen zugedacht bezeugt wäre. Aber hier so wenig, als I Tim. 2, 4, ist die Meinung die, dass die seligmachende Ertheilung der Glaubensgerechtigkeit, die thatsächliche Errettung mittels Erkenntniss der Wahrheit, ausnahmslos allen zu Theil werde.

*Haer.* III, c. 1: καὶ Λουκᾶς δέ, ὁ ἀκόλουθος Παύλου, τὸ ὑπ' ἐκείνου κηρυσσόμενον εὐαγγέλιον ἐν βιβλίῳ κατέθετο. In der That ist im dritten Evangelium der Universalismus des Christentums und die unverdiente Gnade gegen die Sünder, als welche durch den Glauben, nicht durch Werke, gerechtfertiget werden, so deutlich ausgeprägt, dass man den paulinischen Geist darin wieder findet. Der Universalismus nämlich oder die Menschheitsbestimmung der Erlösung durch Christum, ist schon in dem Stammbaum Jesu angedeutet, sofern derselbe nicht blos auf Abraham (wie bei Matthäus), sondern auf Adam zurückgeführt wird (3, 23—38); denn damit wird nicht nur die Beschränkung des Erlösers und seines Werkes auf Israël mittelbar verneint, sondern Jesus zugleich als ein zweiter Stammvater der Menschheit, dem ersten gegenübergestellt (vgl. Röm. 5, 12 ff., I Kor. 15, 21 f. 45—49). Ferner tragen die Erzählungen von Aussendung der 70 Jünger, gegenüber den für Israël berufenen Zwölfen, von dem barmherzigen und dem dankbaren Samariter, den Stempel der gleichen Anschauung und der Richtung auf die Heidenmission. Auf der andern Seite tritt, nicht ohne inneren Zusammenhang mit der bisher berührten Eigentümlichkeit, die Erkenntniss mit Macht hervor, dass den Sündern die Gnade frei und umsonst geschenkt, die Rechtfertigung nicht durch Werke verdient, sondern durch Glauben angeeignet wird. Wir erinnern an die dankbare Sünderin 7, 37—50, welcher Jesus sagt: ἡ πίστις σου σέσωκέ σε, an den bussfertigen und gläubigen Missethäter am Kreuz 23, 40—43, sowie an die Gleichnisse vom verlorenen Schaf, Groschen und Sohn 15, 1—32, und von dem betenden Zöllner, gegenüber dem selbstgerechten Pharisäer 18, 9—14, an das Wort von den Knechten, die, wenn sie auch alles gethan haben, sich doch als unnütze Knechte bekennen 17, 10, und andere mehr.

Dennoch liegt weder dazu Grund vor, dem Lukas eine antinomistische und anti-israëlitische Gesinnung beizulegen, noch ihm überhaupt ein Parteiinteresse in Betreff der Lehre und Geschichtschreibung als Beweggrund bei Abfassung seines Evangeliums unterzuschieben. Was das erstere betrifft, so spricht

das Wort Jesu 16, 17 aufs lauteste dagegen: εὐκοπώτερόν ἐστιν τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν παρελθεῖν ἢ τοῦ νόμου μίαν κεραίαν πεσεῖν, womit dem Gesetz ein bleibender Werth beigelegt ist: es müsste denn mit *Hilgenfeld,* Theol. Jahrb. 1853. 231 ff., *Baur,* Christentum der drei ersten Jahrh. 69 f. Anm. 2; 2. Aufl. S. 75. Anm., die Lesart des Antinomisten Marcion vorgezogen werden: τῶν λόγων μου, statt: τοῦ νόμου (vgl. *Anger,* Synopsis S. 34., vgl. S. XXXIX f.) Allein abgesehen von der neuerdings allgemein zugestandenen Thatsache, dass Marcion an vielen Stellen, seinem System zuliebe, den Text willkürlich geändert hat, spricht sowohl der Wortlaut als der Zusammenhang gegen Marcion's Lesart, und für den gewöhnlichen Text. Wo ist irgend eine Stelle zu finden, in welcher der Erlöser selbst oder ein Apostel von den Reden Jesu als von einem geschriebenen Buchstaben spräche? Das Wort κεραία, Buchstabentheilchen, passt nur allein auf die Schrift A. Ts., nimmermehr aber auf die Worte Jesu, welche Geist und Leben sind. Aber auch der Context fordert: τοῦ νόμου, sofern vor und nach Vs. 17. nur vom A. T., nicht von Worten Jesu die Rede ist, denn auch der Ausspruch von der Ehescheidung Vs. 18 ist eine Geltendmachung der alttestamentlichen Gottesordnung, nicht Aufhebung derselben (vgl. Studien u. Krit. 1854. 807 ff.). Ferner die Erzählung vom reichen Mann, 16, 19 ff., gipfelt in den genau hieher gehörigen Worten Vs. 29: ἔχουσι Μωϋσέα καὶ τοὺς προφήτας· ἀκουσάτωσαν αὐτῶν· und Vs. 31: εἰ Μωϋσέως καὶ τῶν προφητῶν οὐκ ἀκούουσιν, οὐδ' ἐάν τις ἐκ νεκρῶν ἀναστῇ πεισθήσονται·, womit indirekt sogar der Eindruck der Auferstehung Jesu von dem Glaubensgehorsam gegen Wort und Schrift Alten Bundes abhängig gemacht ist. — Dem Lukasevangelium als Hauptmotiv eine Parteiabsicht unterzulegen, erlaubt das Vorwort desselben 1, 1—4 schlechterdings nicht; wir müssen dem Evangelisten seine Absicht, Geschichte, zuverlässige, beglaubigte Geschichte zu schreiben, um so mehr lassen, als es sich um heilige Geschichte handelt (vgl. *Reuss,* a. a. O. II. 622 f. 620). Dadurch ist aber natürlich nicht ausgeschlossen, dass der Geschichtschreiber die Sachen in der Weise gibt, wie er sie sieht, entsprechend derjenigen Ein-

sicht in die Wahrheit, die ihm geschenkt ist. Dasselbe findet Anwendung auch auf die Apostelgeschichte, als den zweiten Theil eines und desselben Werkes (Ap. Gesch. 1, 1). So gewiss der paulinische Universalismus in der Anlage des Buchs, und in einer Menge einzelner Reden und Thatsachen hervortritt, und so gewiss die Wahrheit von der freien Gnade und der Rechtfertigung durch den Glauben vielfach hervorleuchtet, so ist doch auch Pietät gegen das Gesetz und das Volk Israël unverkennbar, und zwar in derselben Weise wie bei Paulus selbst. Hingegen durchweg Parteiinteresse, sei's in „conciliatorischer", sei's in „apologetischer" Weise, und gemachte, ja bewusst gefälschte Geschichtserzählungen zu argwöhnen, ist weder durch den Thatbestand gerechtfertigt, noch mit der sittlichen Pflicht gegen die Persönlichkeit des Verfassers vereinbar, zu geschweigen von der, auch von Seiten der Wissenschaft, nicht ungestraft zu beseitigenden Ehrfurcht gegen Gottes heiliges Wort.

---

## DRITTER ABSCHNITT.

### *Der Lehrbegriff des Hebräerbriefs.*

Der Brief an die Hebräer ist ein Juwel des N. T. Kanons, eben so wohl wegen der unvergleichlichen Eigentümlichkeit seines Lehrgehaltes als wegen seiner in das Leben eingreifenden praktischen Abzweckung. Das Schreiben ist allem Anschein nach an palästinische Judenchristen, namentlich an die Christengemeinde zu Jerusalem gerichtet, und bezweckt, die Gläubigen aus den Hebräern vor der ihnen drohenden Gefahr eines Abfalls von Christo und völligen Rückfalls in das ungläubige Judentum zu bewahren (10, 25 ff. *μὴ ἐγκαταλείποντες τὴν ἐπισυναγωγὴν ἑαυτῶν*. Vs. 29 *ὁ τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ καταπατήσας καὶ τὸ αἷμα τῆς διαθήκης κοινὸν ἡγησάμενος*. 6, 6 *ἀνασταυροῦντας ἑαυτοῖς τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ*). Nur um dieser Gefahr zu begegnen, und die Christen aus den Hebräern zu voller Freudigkeit und entschlossener Selbständigkeit, dem Judentum gegenüber, zu erheben,

entwickelt der Verfasser seine Gedanken[1]). Weit entfernt, dem Glauben an Christum zu entsagen und von seiner Gemeinde sich zu trennen, sollen sie im Gegentheil „zu Jesu hinausgehen ausserhalb des Lagers, und seine Schmach tragen“ (13, 13); mit andern Worten: er fordert sie auf, von der Gemeinschaft mit dem jüdischen Cultus und Volksleben zurückzutreten. Diese weit gehende Forderung begründet er durch eine in sich geschlossene, tief gründende, durchaus eigentümliche Anschauung. Der Centralgedanke dieser Lehre ist: „Jesus Christus, der Mittler eines neuen Bundes“ (9, 15; 12, 24). Darin liegt eine Fülle von gewichtigen Wahrheiten: Einheit und Unterschied zwischen dem alten und dem neuen Bunde; die Mängel des alten, die Vorzüge des neuen Bundes. Ferner die Persönlichkeit Jesu Christi, der des neuen Bundes Mittler ist, als Sohn Gottes, als wahrer Mensch. Der Mittler des neuen Bundes, als Hohepriester; sein Opfer, und dessen Wirkung. Das neutestamentliche Bundesvolk, sein Werden, sein Leben, sein Endziel.

1. Die Herrlichkeit des neuen Bundes, seine unendliche Erhabenheit über den alten Bund, ist ein Gedanke, der sich durch den ganzen Brief hindurchzieht. Diese Vergleichung setzt dessen ungeachtet eine Einheit zwischen beiden voraus. Ein Bund Gottes mit einem Volke ist dort wie hier vorhanden (8, 6 f. Vs. 9 ff. κρείττων διαϑήκη). Gott ist der Urheber des Bundes zwischen dem Volk und sich selbst: Selbstoffenbarung Gottes an die Menschen findet darin allenthalben statt (vgl. 1, 1 λαλήσας — ἐλάλησε). Jeder Bund schliesst sowohl Gesetz als Verheissung Gottes für die Bundesglieder in sich (νόμος, ἐντολή, ἐντέλλεσϑαι, 9, 19 f., ἐπαγγελίαι, 8, 6; 4, 1 f.). Diejenigen, welche dem Rufe folgen, des Bundes theilhaftig sind, werden eine Gottesfamilie (οἶκος ϑεοῦ 3, 26) ein Volk Gottes (8, 10).

Einen doppelten Bund kennt der Verfasser: den durch Mose und den durch Christum vermittelten (3, 1 ff., 8, 6 ff.). Die

---

1) Es führt zu völliger Verkennung des Werthes, den der Lehrgehalt des Hebräerbriefes besitzt, wenn man, wie *Baur*, N. T. Theol., 230 ff. thut, den Lehrbegriff des Briefes so behandelt, als bewege er sich lediglich in einer von der Wirklichkeit und dem realen Leben der Gemeinde und der Kirche gelösten, sich selbst genügenden Begriffswelt.

Unterscheidung beruht auf der alttestamentlichen Gottesverheissung Jerem. 31, 31 ff., Hebr. 8, 8 ff.; 10, 16, von dem „neuen Bunde" der Zukunft. Beide sind einander keineswegs gleich, vielmehr steht der neue hoch über dem alten. Der alte Bund war ein mangelhafter (αὐκ ἄμεμπτος 8, 7). Der göttliche Tadel trifft anscheinend nur die menschlichen Glieder des alten Bundes (μεμφόμενος αὐτοὺς 8, 8); allein genauer betrachtet, deutet er auf die Unvollkommenheit der göttlichen Stiftung selbst, und zwar in dreifacher Hinsicht: erstlich in Betreff der Offenbarung und Gotteserkenntniss, diese kommt nicht allen zugute und ist stets menschlicher Vermittlung bedürftig (8, 11); zum andern in Betreff des göttlichen Gesetzes, welches dem Menschen als geschriebenes gegenübersteht, ihm ein äusseres Gebot bleibt (8, 10); drittens in Betreff der Sündenvergebung und Gnade Gottes, welche nur eine unvollkommene war (8, 11). Damit stimmt es, wenn das Gebot des alten Bundes als ein schwaches und unfruchtbares (ἀσθενὴς καὶ ἀνωφελής) charakterisirt wird, weil es in irgendeinem Stücke Vollendung zu bewirken nicht vermochte (οὐδὲν ἐτελείωσε, 7, 18 f.). Die Offenbarung zum Behuf der Gotteserkenntniss, welche der alte Bund gewährt, ist einerseits durch Engel, andererseits durch Propheten vermittelt: durch Engel, sofern das mosaische Gesetz ein Wort ist, welches durch Engel gesprochen worden (ὁ δι' ἀγγέλων λαληθεὶς λόγος 2, 2); eine Annahme, welche nicht auf das A. T. Wort, wohl aber auf eine in Israël herkömmlich gewordene Tradition sich stützt, welche die LXX bei Deuteron. 33, 2 andeutet, Stephanus AG. 7, 53 vgl. 35. 38. und Paulus Gal. 3, 19 διαταγεὶς δι' ἀγγέλων direkt adoptiren. Das Gesetz ist durch Engel, andere A. T. Gottesoffenbarungen durch Propheten vermittelt worden, während die Offenbarung des neuen Bundes durch keinen geringeren, als den Sohn, das Ebenbild des Vaters, welcher hoch über den Engeln steht, ertheilt worden ist (1, 1 ff.). — Das Centrum und der Kern des Bundes zwischen Gott und dem Menschen ist dem Verfasser die Veranstaltung der Versöhnung. Dabei kommt es auf ein Dreifaches an: den persönlichen Mittler, das lokale Heiligtum, und das Sühnopfer selbst.

In allen diesen Stücken zeigt sich der alte Bund als ein mangelhafter. Das levitische Priestertum, zumal im Hohenpriester, der die Versöhnung vermittelt, ist unzureichend, einmal weil der Hohepriester selbst mit Schwachheit umgeben, mit Sünde behaftet ist (περίκειται ἀσθένειαν 5, 2, ἔχοντες ἀσθένειαν 7, 28), so dass er, um für die Sünden des Volks zu opfern, zuvörderst für seine eigene Sünde Opfer darbringen muss (7, 27). Zum andern ist das levitische Priestertum um deswillen ungenügend, weil die Priester sterblich sind, und der Tod ihrem Priestertum ein Ende macht, ihr Priestertum nicht bleibend ist (7, 23 διὰ τὸ θανάτῳ κωλύεσθαι παραμένειν), so dass es einer Mehrheit von Priestern bedarf. Ferner, das Heiligtum, worin die Versöhnung des A. Bundes vorgeht, ist ein unvollkommenes, weil es der irdischen Schöpfung angehört, ein ἅγιον κοσμικὸν ist, (9, 1); die Stiftshütte mit allem ihrem Zubehör, ist von Menschen erbaut, mit Händen gemacht (8, 2; 9, 24 vgl. 11 χειροποίητα). Endlich der Gottesdienst selbst, mit seinem Centrum, dem Sühnopfer, ist mangelhaft, weil er kraft der Satzungen, die ihn angehen (δικαιώματα λατρείας 9, 1) sich täglich wiederholen muss, keine bleibende Versöhnung zuwege bringt (10, 11), in seinem heiligsten Thun sich beschränkt ausschliesslich auf die Person des Hohenpriesters, und auf einen Tag im ganzen Jahr (9, 7). Die Opfer selbst aber können, weil sie Thieropfer sind, (αἷμα ἀλλότριον 9, 25; αἷμα ταύρων etc. 10, 4), nur eine äussere Reinigkeit bewirken, aber nicht die Gewissen von Schuld reinigen und Sündenvergebung beschaffen (9, 13 f. 22). Der letzte Zweck des Opfers, die Vollendung d. h. die Befreiung des Gewissens, wird demnach durch die levitischen Opfer nicht erreicht (κατὰ συνείδησιν τελειῶσαι 9, 9); sie bringen vielmehr nur eine Erinnerung an die Sünden zuwege (ἀνάμνησιν ἁμαρτιῶν 10, 3). Somit ist nicht zu viel gesagt, wenn das mosaische Gesetz für kraftlos und unwirksam erklärt wird (ἀσθενὲς καὶ ἀνωφελές 7, 18 f.). Nicht in sich selbst, sondern in einem anderen, höheren, hat der alte Bund seinen Zweck: er ist nur Schatten und Vorbild des neuen Bundes samt dessen Gütern (ὑπόδειγμα καὶ σκιὰ 8, 5; 10, 1).

2. Der unendliche Vorzug des neuen Bundes vor dem alten beruht zu allererst auf der Person seines Mittlers. Der alte Bund bedarf vieler Priester, weil sie alle sterbliche Menschen sind (7, 23); zudem sind sie mit Schwachheit und Sünde behaftet. Aber der Mittler des neuen Bundes ist einer, der ewig bleibt, und dessen Priestertum unwandelbar ist (7, 24). Christus ist vollkommener, einzigartiger Mittler, sowohl der Gottesoffenbarung (1, 1), als der Versöhnung und der Erfüllung aller Verheissungen, weil er der Sohn Gottes, der Erstgeborene, ist (1, 6 *πρωτότοκος*) d. h. über alle Kreatur, selbst über die Engelwelt 1, 4 ff. unendlich erhaben; denn er ist „eine Ausstrahlung der Herrlichkeit Gottes und das Gepräge seines Wesens" Vs. 3, d. h. das selbstständige Gegenbild Gottes, worin sein Wesen vollkommen ausgedrückt ist (vgl. *Baur,* N. T. Theol. 235, *Riehm,* Lehrbegriff des Hebr. 279 ff.); mit andern Worten: er ist wesensgleich dem Vater. Dem entspricht, dass der Sohn selbst als *ὁ θεὸς* angeredet wird (1, 8), dass alle Engel ihn anbeten (1, 6), und dass ihm ganz dieselbe göttliche Ehre wiederfährt, welche allenthalben in der Schrift Gott dem Vater erzeigt zu werden pflegt (13, 21 *ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων*). Kurz, die Gottheit Christi wird im Briefe so klar und unzweideutig wie möglich bezeugt. Kein Wunder, dass ihm Ewigkeit und Präexistenz beigelegt wird. Schon das *εἰσερχόμενος εἰς τὸν κόσμον* 10, 5, von der Menschwerdung Christi gesagt, setzt seine Präexistenz voraus; noch klarer wird ihm Ewigkeit zugeschrieben, indem von ihm, als dem Vorbild des Melchisedek, 7, 3, angesagt wird, dass er *μήτε ἀρχὴν ἡμερῶν μήτε ζωῆς τέλος* habe. Durch ihn, den ewigen Gottessohn, ist sowohl die Schöpfung des Alls vermittelt (1, 3), wie die Welterhaltung (1, 3 *φέρων τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ,* er trägt das Weltall durch sein Machtwort). Ihm steht kraft göttlicher Einsetzung die Weltherrschaft, der Erbbesitz des Alls, zu (1, 2 *ὃν ἔθηκεν κληρονόμον πάντων*). Dass aber darum „Christus als rein göttliches Wesen in die übersinnliche Region entrückt sei" (*Baur,* N. T. Theol. 236), widerlegt sich durch das Zeugniss des Briefes von der wahren Menschheit Jesu Christi.

Der Verfasser betont, dass der Sohn Gottes sich nicht der Engel, sondern der Nachkommen Abrahams angenommen habe, weshalb er „in allen Stücken seinen Brüdern ähnlich gemacht werden musste“ (2, 17 f.); d. h. eine wahrhaft menschliche Natur hatte, so dass er sogut wie andere Kinder Gottes Fleisch und Blut an sich hatte, den Tod erleiden (2, 14) und innigstes Mitleiden mit seinen Brüdern empfinden konnte (4, 15). Er hat alle unsere Schwachheiten mit empfunden, und ist versucht worden, (zu Sünden) in allen Stücken nach ähnlicher Weise (*κατὰ πάντα καθ' ὁμοιότητα* 4, 15), nur mit dem einen Unterschied, dass es bei ihm zu keiner Sünde kam (*χωρὶς ἁμαρτίας*). Je stärker die Gleichheit zwischen Christo und der Menschheit betont ist, sowohl quantitativ (*κατὰ πάντα*) als qualitativ (*καθ' ὁμοιότητα*), um so entschiedener tritt der Unterschied hervor, die völlige Sündlosigkeit des Erlösers. Diese wird in einem andern Zusammenhang 9, 14 mit *ἄμωμος* bezeichnet: wie ein Opferthier nach levitischer Vorschrift körperlich fehllos sein musste, so hat Christus sich als ein sittlich tadelloses Opfer Gott dargebracht für uns. Offenbar bezieht sich nach dem Zusammenhang diese sittliche Reinheit und Sündlosigkeit auf das Leben Jesu vor dem Versöhnungstode, nicht auf seine Vollkommenheit nach dem Kreuzestod und seiner Auferstehung (gegen *Bleek*, Comm.). Dieses vollkommene Opfer konnte Christus nur darbringen mittels des Geistes der ihm innewohnte, und der Lebenskraft des ewigen Gottes, die ihm deshalb eigen war (*διὰ πνεύματος αἰωνίου* eben daselbst, vgl. *Riehm*, 525 f.). Was hier mit *ἄμωμος* ausgedrückt ist, wird 7, 26 noch vollständiger durch *ὅσιος, ἄκακος, ἀμίαντος, κεχωρισμένος ἀπὸ τῶν ἁμαρτωλῶν*, bezeichnet: *ἄκακος* arglos, frei von Bosheit, *ἀμίαντος* nicht einmal durch irgend eine Unreinheit befleckt, überhaupt von den Sünden innerlich geschieden, so dass diese drei Prädikate sachlich eine Klimax bilden, welche jedoch durchweg negativ gehalten ist, während *ὅσιος* gottgeheiligt, den positiven Charakter bildet. Dieser schliesst insbesondere die gottesfürchtige fromme Gesinnung (*εὐλάβεια* 5, 7 „erhört in Folge seiner Gottesfurcht“, in sich, die Demut. kraft welcher er sich keine Würde eigenmächtig angemasst.

(5, 5 οὐχ ἑαυτὸν ἐδόξασεν u. s. w.), die Treue und den Gehorsam, welchen er in seinem heiligen Berufe Gott erzeigt hat (2, 17; 3, 2 πιστὸν ὄντα τῷ ποιήσαντι αὐτόν· 5, 8 ἔμαθε τὴν ὑπακοὴν vgl. 10, 7. 9 ποιῆσαι τὸ θέλημά σου). Aus seinem Gehorsam und der Treue im hohepriesterlichen Beruf floss sein Erbarmen mit den Sündern (2, 17 ἐλεήμων· 4, 15 δυνάμενος συμπαθῆσαι), seine Geduld in Schmach und Leiden 12, 2 f., seine Glaubenstreue, worin er für uns Führer und Vollender geworden ist (ὁ τῆς πίστεως ἀρχηγὸς καὶ τελειωτὴς ebendaselbst). In allem diesem ist er ächt menschlich unser Vorbild in religiöser Gesinnung und sittlichem Wandel. Und dies um so mehr, als er ächt menschlich ein Werden, ein Wachsen und Zunehmen durch Übung und Erfahrung erlebt hat, was mit dem μανθάνειν ὑπακοήν, ἀφ' ὧν ἔπαθε 5, 8. διὰ παθημάτων τελειῶσαι 2, 10 f. bewusst und absichtlich ausgesprochen ist, vgl. 2, 17, wo offenbar ein innerliches Werden und Wachsen der erbarmenden hohepriesterlichen Theilnahme und Treue Jesu in Folge seiner sittlichen Gleichheit mit den Brüdern bezeugt wird. Dazu diente die Niedrigkeit und Schwachheit, die er in den ἡμέραι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ 5, 7 kraft seines freiwilligen Entschlusses (2, 16) erlebt hat, ungeachtet er auch in diesem Zustande der Sohn Gottes war und blieb (Vs. 8 καίπερ ὢν υἱός). Auf diesem Wege der Übung, der Leiden und des Gehorsams ist der Mittler zur τελείωσις gelangt, d. h. zur innern sittlichen Vollendung (2, 10 διὰ παθημάτων τελειῶσαι), zur Vollkommenheit der Leistung in seinem gottgewollten Beruf (7, 28 υἱὸς εἰς τὸν αἰῶνα τετελειωμένος), endlich zur allseitigen Vollkommenheit eines über Schwachheit und Leiden erhabenen, himmlischer Herrlichkeit theilhaftigen Zustandes (in derselben Stelle, laut des Zusammenhangs). Zu diesem Ziele ist der Mittler gelangt durch seine Auferstehung (13, 20 ὁ ἀναγαγὼν ἐκ νεκρῶν) und Himmelfahrt (6, 20 εἰσῆλθεν, 9, 12 εἰσῆλθεν εἰς τὰ ἅγια vgl. 24 εἰς αὐτὸν τὸν οὐρανόν). Letztere denkt der Verfasser offenbar nicht sinnlich, was die Aussagen 4, 14 διεληλυθὼς τοὺς οὐρανοὺς und 7, 26 ὑψηλότερος τῶν οὐρανῶν γενόμενος beweisen. Der apostolischen Verkündigung gemäss bezeugt unser Brief mit besonderem Nachdruck das Sitzen des Er-

höheten zur Rechten Gottes 1, 13 nach Ps. 110, vgl. Vs. 3 *ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλωσύνης ἐν ὑψηλοῖς·* 8, 1; 10, 12; 12, 2. Die wiederholte Beschreibung mit *μεγαλωσύνη* u. s. w. gibt zu erkennen, dass an göttliche Ehre, Macht und Weltherrschaft gedacht ist, vgl. 1, 2 *κληρονόμος πάντων*, 2, 8 *ὑποτάξαι αὐτῷ τὰ πάντα* Vs. 9, *δόξῃ καὶ τιμῇ ἐστεφανωμένος*. Seiner sichtbaren Wiederkunft, zur Verwirklichung des vollkommenen Heils, sind die Gläubigen gewärtig (9, 28).

3. Der Mittler des neuen Bundes ist Jesus Christus als der Hohepriester ohne Gleichen (*ἀρχιερεὺς μέγας* 4, 14, *ἱερεὺς μέγας ἐπὶ τὸν οἶκον τοῦ θεοῦ*). Er ist dies in beiderlei Hinsicht: sowohl vermöge der milden und erbarmungsreichen Gesinnung gegen die Sünder, seine Brüder, die er vor Gott vertritt (2, 17 f. *ἐλεήμων* u. s. w. 4, 15 f.) als auch kraft seiner Zugehörigkeit zu Gott, der ihn zum Hohenpriestertum berufen und eingesetzt hat 5, 5 ff., nämlich als „Hohenpriester nach der Ordnung Melchisedeks" 5, 10; 7, 1 ff. d. h. nicht als levitischen Hohenpriester (*κατὰ τὴν τάξιν Ἀαρὼν* 7, 11); gehörte er doch dem Stamm Juda, nicht Levi an (6, 14), sondern als einen Hohenpriester von königlicher Würde und ewig piesterlicher Versöhnungskraft (7, 16 *κατὰ δύναμιν ζωῆς ἀκαταλύτου* vgl. 24 *ἱερωσύνη ἀπαράβατος*). Jesus Christus ist der wahre und schlechthin vollkommene Hohepriester, 1) weil er sündlos heilig ist, so dass er nicht wie ein levitischer Hohepriester nöthig hatte, zuvörderst für seine eigene Sünde ein Opfer darzubringen (7, 27); 2) weil er nicht mehr auf Erden, sondern im Himmel, in dem unsichtbaren, nicht mit Händen gemachten, Heiligtum seines Amtes wartet, dessen bloses Schattenbild die mosaische Stiftshütte war (8, 2 ff., 9, 24)[1]; weil er nicht Thieropfer, sondern

[1]) Dieser Punkt bildet eine Eigentümlichkeit der Lehre des Hebr. Briefs, welche zuerst von den Socinianern erkannt, aber auch insofern überspannt wurde, als ob Christus auf Erden noch gar nicht Hohepriester gewesen, erst durch seine Erhöhung Hohepriester geworden wäre. Diese Auffassung theilen noch *Messner*, Lehre der App. S. 297 ff. und *Schenkel*, Christusbild, S. 335. Allein dieselbe ist, wie *Riehm* S. 466 ff. und *Weiss*, N. T. Theol. S. 506 f. gezeigt haben, dahin einzuschränken, dass nach dem Hebräerbrief zwar der Schwerpunkt des Hohepriestertums Christi im Himmel liegt, nach

sich selbst als sündloses Sühnopfer, dargebracht hat, und mittels seines eigenen Blutes (9, 12; 10, 10) in das Heiligtum eingegangen ist; 4) durch seinen Erlösungstod hat er den neuen Bund aufgerichtet, Vergebung der Sünden und eine ewige allgenugsame Lösung bewirkt, indem er für uns vor dem Angesichte Gottes einmal für allemal erschien (9, 12 ἐφάπαξ, αἰωνίαν λύτρωσιν εὑράμενος· Vs. 23 ff.; 10, 12. 14.). 5) Das himmlische hohepriesterliche Walten Christi (λειτουργία, λειτουργὸς 8, 2. 6) hat einen unendlichen Vorzug vor dem priesterlichen Thun levitischer Art, sofern es in dem wahrhaftigen Heiligtum, dem Allerheiligsten im Himmel vorgeht, und Christus sich selbst Gott darstellt für uns (9, 24). Der erhöhete Mittler übt eine ewige ununterbrochene Thätigkeit uns zu gute, mit seiner Fürbitte (ἐντυγχάνειν ὑπὲρ αὐτῶν 7, 25) und seiner das volle Heil uns zueignenden Liebe (σώζειν εἰς τὸ παντελὲς ebendaselbst.)

4. Das neutestamentliche Bundesvolk wird durch göttliche Berufung, durch Verkündigung der Heilsbotschaft an die Einzelnen zum Volke Gottes (κλῆσις ἐπουράνιος 3, 1 κεκλημένοι 9, 15 εὐηγγελισμένοι 4, 2. 6). Aber die Berufung von aussen, das Hören des Wortes allein thut's nicht. Der es gehört hat, kann dennoch zurückbleiben und der verheissenen Güter verlustig gehen (4, 1 ff.) durch Unglauben (ἀπείθεια 4, 6). Denn ein doppeltes ist erforderlich, um in das Volk Gottes einzutreten: Sinnesänderung d. h. Abkehr von todten Werken (6, 1 μετάνοια ἀπὸ νεκρῶν ἔργων), welche nicht ohne weiteres geradezu sündliche Handlungen sind, sondern nur solche, die des wahren Lebens, aus dem Geiste Gottes, ermangeln. Dass die Sinnesänderung einerseits eine Gnadenwirkung Gottes ist, der die innerste Gesinnung des Menschen umwandelt und erneuert, ergibt sich aus 6, 6; dass dieselbe auch eine Wirkung menschlichen Suchens und Strebens ist, lässt sich aus der Aus-

seiner Erhöhung, aber der Opfertod Christi bereits als eine hohepriesterliche Leistung gewürdigt wird. Dies erkennt auch *Baur* an, N. T. Theol. 247: „dass das Opfer Christi — erst mit seinem Eintritt in den Himmel — beendigt ist.“ Ist doch das am Kreuze dargebrachte Opfer 9, 26. vgl. Vs. 14 u. 8, 3; 10, 12 eine unerlässliche und grundwesentliche hohepriesterliche Handlung.

sage über Esau abnehmen, 12, 17 Schluss. Nächst der Busse und Sinnesänderung ist Glaube eine Bedingung des Eingangs in den neuen Bund (πίστις ἐπὶ ϑεὸν 6, 1, d. h. Zuwendung des Gemütes zu Gott). Rund und klar wird 11, 6 der Grundsatz aufgestellt, dass es unmöglich ist, Gott wohlzugefallen ohne Glauben, vgl. 10, 38 f. Schon darin liegt die Wahrheit, dass der Glaube nicht ein bloses Denken und Wissen ist, sondern eine sittliche Wendung und Stellung des Gemüts, voll Zuversicht und freudigen Zutrauens, vgl. den Ausspruch über die πίστις 11, 1: sie sei ἐλπιζομένων ὑπόστασις, standhafte Zuversicht in Betreff des zu Hoffenden, und πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων ein Überzeugungsmittel, eine Vergewisserung in Betreff unsichtbarer Dinge, also eine Sache des Herzens. Der Unglaube dagegen ist ebenfalls eine Sache des Gemüts und Willens, ἀπιστία nicht aber ἀπείϑεια, Ungehorsam gegen Gottes heiligen Willen und Mistrauen, Untreue gegen ihn, aus argem Herzen hervorgehend (ἀπείϑεια 4, 6. καρδία πονηρὰ ἀπιστίας 3, 12; der Unglaube ist Abkehr von Gott, ἀποστρέφεσϑαι 12, 25, ἀποστῆναι ἀπὸ ϑεοῦ 3, 12, ὑποστέλλεσϑαι 10, 38 σκληρύνειν τὴν καρδίαν 3, 8. 13.). Weil der Glaube es mit dem, was man hoffet, mit Gottes Verheissungen zu thun hat 11, 1, so tritt im Briefe sehr häufig „die Hoffnung" an die Stelle des „Glaubens", statt „Bekenntniss des Glaubens" spricht der Verf. von „Bekenntniss der Hoffnung" (10, 23 ὁμολογία τῆς ἐλπίδος).

Findet die Verkündigung des Evangeliums williges Gehör (2, 1) bei Sinnesänderung und Glauben (6, 1), so steht dem Eintritt in den neuen Bund, durch Taufe und Handauflegung nichts mehr entgegen (die Taufe ist 6, 2 in βαπτισμῶν διδαχῇ jedenfalls vorzugsweise, aber nicht ausschliesslich in's Auge gefasst). Beide Handlungen aber sind nicht als blose Ceremonien gedacht, sondern hauptsächlich als wirksame Gnadenmittel, welche Reinigung des Gewissens von Sündenschuld kraft der Versöhnung 10, 22, ferner Erleuchtung (6, 4 φωτισϑέντες vgl. 10, 26) und Gabe des heiligen Geistes (μέτοχοι γενηϑέντες πνεύματος ἁγίου 6, 4), und Eingang in das ewig unwandelbare Reich Gottes (βασιλεια ἀσάλευτος 12, 28) gewähren.

Daraus ergibt sich sofort, welche Güter das Leben im neuen Bunde in sich schliesst, nämlich infolge der Erleuchtung Heilserkenntniss (10, 26 ἐπίγνωσις τῆς ἀληθείας), seligen Genuss der Versöhnung (6, 4 γεύσασθαι τῆς δωρεᾶς τῆς ἐπουρανίου), und Vorgeschmack der künftigen Seligkeit (6, 5 γεύσασθαι δυνάμεις μέλλοντος αἰῶνος). Die Gewissheit der Versöhnung kraft des Glaubens ist es, welche das Herz des Wohlgefallens Gottes (11, 6 εὐαρεστῆσαι) versichert, von der δικαιοσύνη vergewissert (10, 38; 11, 4); daher nennt der Verfasser das Evangelium von Christo den λόγος δικαιοσύνης 5, 13, d. h. das Wort, welches zur Gerechtigkeit vor Gott verhilft und wahres Leben schenkt (ἐκ πίστεως ζήσεται 10, 38). Die Gläubigen werden, in Gemässheit der Verheissung Jerem. 31, 33, Glieder des Volkes Gottes (8, 10), ja Kinder Gottes (12, 5. 7 f.). Das Leben im neuen Bunde schildert der Verfasser mit Vorliebe als ein freudiges Hinzunahen zu Gott (4, 16 προσερχώμεθα μετὰ παῤῥησίας τῷ θρόνῳ τῆς χάριτος vgl. 7, 25; 10, 1 προσερχόμενοι Vs. 22; 11, 6) als einen steten Gottesdienst (λατρεύειν θεῷ ζῶντι 9, 14, λατρεύειν εὐαρέστως τῷ θεῷ 12, 28) mit priesterlichem Darbringen von Opfern in Wort und That, d. h. in Dank und Preis Gottes, in freudigem Bekenntniss (θυσίαι αἰνέσεως — καρπὸς χειλέων ὁμολογούντων etc. 13, 15) so wie in frommer Mildthätigkeit (εὐποιΐα καὶ κοινωνία 13, 16, ἀγάπη καὶ καλὰ ἔργα 10, 24). Hiemit sind bereits die Pflichten der Gläubigen berührt, unter welchen die wesentlichste ist die Glaubenstreue, die Beständigkeit im Vertrauen auf Gott und seine Verheissung, die ausdauernde Seelenstärke, auch unter Prüfungen, Schmähungen und Verfolgungen (6, 11 f. πληροφορία τῆς ἐλπίδος ἄχρι τέλους — μακροθυμία, 10, 36 ὑπομονή). Der praktische Zweck des Briefes ist, die Gemüter der Leser zu stärken, gegen Lässigkeit und sittliche Mattheit zu waffnen, vor Abfall und Bundesbruch, deren Folge ein furchtbares Strafgericht ist, zu verwahren (6, 4 ff. vgl. 12, 29). Statt Rückschritts und Abfalls, sollen die Gläubigen vielmehr nach sittlichem Wachstum streben, um aus dem Stande kindlicher Unmündigkeit zu männlicher Reife und Vollkommenheit (τελείωσις) zu erstarken, von den Anfangsgründen christlicher Erkenntniss

(στοιχεῖα τῆς ἀρχῆς τῶν λόγων τοῦ θεοῦ) loszukommen und zu tieferer selbständiger Einsicht und Unterscheidungsgabe sich zu erheben (5, 12 ff.), zu voller Gewissheit und Hoffnungsstärke zu gelangen (πληροφορία τῆς ἐλπίδος 6, 11), und in Christi Kraft die Heiligung zu erstreben (12, 10; 13 1 f. 20 f.).

Das Endziel des N. T. Bundesvolkes ist die vollkommene Verwirklichung der göttlichen Verheissungen an den Gläubigen (κληρονομοῦντες τὴν ἐπαγγελίαν 6, 12 f. d. h. die σωτηρία, die vollendete Seligkeit 1, 14, welche uns nur durch die Vermittlung Christi, des Führers und Vollenders unseres Glaubens erreichbar ist (12, 2). Dieses Ziel stellt der Verf. in Farben des alten Bundes (Ps. 95, 11) dar als die selige Ruhe des Volkes Gottes (3, 7 ff. 4, 1 ff. κατάπαυσις θεοῦ, σαββατισμὸς Vs. 9 die ewige Sabbathfeier in der himmlischen Heimat, in dem obern Jerusalem 12, 22 πόλις θεοῦ ζῶντος Ἱερουσαλὴμ ἐπουράνιος vgl. 13, 14).

5. Der bisherige kurze Umriss des Gedankengehaltes unseres Briefs dürfte einen Eindruck geben von der Eigentümlichkeit desselben. Der Brief vereinigt in sich Eigenschaften, welche einander zu widersprechen scheinen: er macht den Eindruck einer Abhandlung, und ist doch ein ächter Brief, aus dem Leben geschöpft und für das Leben geschrieben, der bestimmte Ziele verfolgt; er ist eine praktische Vermahnung (13, 22 λόγος τῆς παρακλήσεως). Seine Farbenmischung ist alttestamentlich, und doch ist das Bild, das er entwirft, vollkommen neutestamentlich. Wie schillernd stellt sich das Verhältniss zwischen dem Verfasser und dem Apostel Paulus dar. Hat doch sowohl die Kirche des christlichen Altertums als die Wissenschaft der modernen Zeit hierüber ganz entgegengesetzte Urtheile gefällt. In den ersten Jahrhunderten legte die Tradition der alexandrischen Kirche unsern Brief dem Apostel Paulus bei, während die abendländische, namentlich die römische Kirche ihn dem Apostel Paulus absprach. Ähnlich stellt sich ein Gegensatz heraus im Urtheil der modernen Wissenschaft über den Charakter des Lehrgehaltes, den der Brief enthält: während die Einen, wie *Messner*, Lehre der Apostel, S. 293 ff. *Köstlin*, theol. Jahrbb. 1854 S. 462 ff. *Pfleiderer*, Paulinismus, 324 ff. den Lehrbegriff des Briefs seinem

Kern nach für paulinisch erklären, sehen andere, z. B. David *Schulz*, Comm. 1818. K. *Planck*, theol. Jahrbücher 1847, Heft 2—4, denselben für unpaulinisch an. Gewiss ist, dass die geistige Lebensluft, die uns aus dem Briefe anweht, eine durchaus andere ist als die der paulinischen Briefe. Die letzteren stellen sich auf religiös-sittlichen Boden, unser Brief wurzelt in einem religiös-gottesdienstlichen Boden. Dort bilden Gesetz und Evangelium, hier das mangelhafte und das vollkommene Priestertum diejenigen Correlatbegriffe, um die, als Angelpunkte, sich alles bewegt. Wohl kennt der Verf. nächst dem Priestertum auch das Gesetz als einen hervorragenden Pfeiler; aber massgebend ist ihm nicht Gesetz, sondern Priestertum: „Wenn das Priestertum umgewandelt wird, erfolgt nothwendig auch Umwandlung des Gesetzes“ 7, 12 *μετατιθεμένης τῆς ἱερωσύνης — καὶ νόμου μετάθεσις γίνεται.* Also das Gesetz ist abhängig vom Priestertum, nicht dieses von jenem. Zwar den Opferbegriff wendet Paulus auf den Kreuzestod Christi an, aber nicht den Priesterbegriff auf seine Person; und umgedreht wendet der Hebräerbrief den bei Paulus so bedeutungsvollen Begriff der *καταλλαγή* niemals auf das Werk Christi an (Riehm, 638). Damit hängt zusammen, dass der Hebräerbrief nicht, wie Paulus, im Werke Christi Kreuzestod und Auferstehung, sondern Tod und himmlisches Priesteramt als Angelpunkte hinstellt. Während Paulus Gesetz und Gnade, Werkgerechtigkeit und Glaubensgerechtigkeit einander entgegenstellt, gibt unser Brief dem neuen Bunde den Vorzug vor dem alten, sofern jener den wahren Gottesdienst, das wahre Heiligtum, das himmlische Allerheiligste, das e i n e ewig-gültige Opfer, den ewigen Hohenpriester besitzt. Nirgends im Briefe handelt es sich, wie bei dem Heidenapostel, um die evangelische F r e i h e i t als Emancipation vom mos. Gesetz; vielmehr wird hier den Judenchristen, weil sie an den levitischen Cultus nicht mehr gebunden seien, die Lossagung von demselben zur Pflicht gemacht. Nicht die Allgemeinheit der Gnade, wie der Sünde, nicht die Berufung der Heiden in das Reich Gottes, sondern nur der „Same Abraham's“, das Volk Israël (2, 16 f., 13, 12) steht, als zum Heil Christi berufen, vor den Augen des

Verfassers. Dennoch geht derselbe in der Beurtheilung des mosaischen Gesetzes sogar über Paulus hinaus: dieser erkennt den *νόμος* für *πνευματικὸς* (Röm. 7, 14), unser Verf. für einen *νόμος ἐντολῆς σαρκίνης* (7, 16), welcher schwach und nutzlos sei und nichts zur Vollendung bringe (Vs. 18 f.), weshalb dieses Gesetz umgewandelt und abgethan wird (*ἀθέτησις* vgl. 8, 13 *τὸ παλαιούμενον καὶ γηράσκον ἐγγὺς ἀφανισμοῦ*), während das Gottesreich des N. Bundes ewig unerschütterlich ist (12, 28), wie denn Jesus Christus gestern und heute und in Ewigkeit derselbe ist (13, 8).

Nach alle dem ist es unzutreffend, unseren Brief für das Erzeugniss einer paulinischen „Schule" zu erklären, ihn dem Paulinismus, sei es auch einem alexandrinisch umgebildeten, zuzuweisen (*Pfleiderer* 325 f.). Aber auch der Ansicht von *Riehm* und *Weiss* vermögen wir nicht völlig beizutreten, dass die Wurzeln der Lehranschauung des Briefes in dem „urapostolischen Judenchristentum in seinem Unterschied vom Paulinismus" liegen. Der urapostolischen Zeit gehört die Anschauung und Lehrweise des Briefes in keinem Falle an. Vielmehr erkennen wir in derselben einen ganz beteutenden Fortschritt, welcher durch die Ereignisse und den Gang der Dinge, insbesondere durch die Berufung und die Lebensarbeit des Heidenapostels Paulus herbeigeführt war. Nicht sowohl „Resultate des paulinischen Lehrbegriffs" (*Pfleiderer*), als Thatsachen paulinischer Wirksamkeit, sind die Voraussetzungen der Anschauung des Verfassers. Wenn K. *Planck* die Lehre unseres Briefs bezeichnet als „das von dem Judenchristentum ausgehende vollkommene Gegenstück zur paulinischen Auffassung" (*Zeller*, Theol. Jahrbücher 1847 S. 158), so scheint uns dieses Urtheil um so mehr richtig zu sein, als hiebei die vollkommene Originalität der Denkweise des Hebräerbriefs anerkannt ist. Schliesslich wollen wir nicht unterlassen dankbar zu bekennen, dass uns die ausgezeichnete Arbeit *Riehm's*: der Lehrbegriff des Hebräerbriefs u. s. w. 1858 f., welche in ihrer Art ein würdiges Seitenstück bildet zu Fr. *Bleek's* klassischem Commentar 1828. 36. 40., die wesentlichsten Dienste geleistet hat.

# VIERTER ABSCHNITT.

## *Die spätere Lehre des Apostels Petrus.*

Um das Evangelium, wie es der Apostel Petrus in späterer Zeit predigte, kennen zu lernen, halten wir uns an den, von jeher als ächt und kanonisch anerkannten, nur erst in neuerer Zeit aus, wie uns scheint, unzulänglichen Gründen angefochtenen ersten Brief.[1]) Den zweiten, der von jeher zu den Antilegomenen gehörte, werden wir abgesondert in's Auge fassen und mit dem ersten vergleichen.

---

[1]) Der erste Brief Petri ist theils wegen seines Mangels an individuellen und persönlichen Beziehungen sowohl in Hinsicht des Verfassers als der Leser, theils wegen seines angeblich minder ausgeprägten und ursprünglichen Lehrinhaltes, neben mehrfachen paulinischen Anklängen, dem Petrus abgesprochen worden. Das erstere Bedenken verliert an Gewicht, wenn wir, der Überschrift zufolge, annehmen, dass Petrus den Brief nicht an eine einzelne Gemeinde, sondern (wie er denn mit sechs anderen eine ἐπιστολὴ καθολικὴ οἱονεὶ ἐγκύκλιος heisst) an eine Gruppe von Gemeinden in mehreren Landschaften Kleinasiens, welche zudem nicht von ihm selbst gegründet waren, gerichtet habe. Der Lehrinhalt aber erregt natürlich um so stärkere Bedenken, je schroffer das Vorurtheil über ebionitische Denkweise des Petrus ist, das man mitbringt. In Betreff der angeblich paulinischen Anklänge ist die Erinnerung *Schleiermacher's* (Werke, Band 8, Einleitung in's N. Test., S. 402 ff.) gewiss höchst besonnen und treffend: „Man muss sehr vorsichtig sein, zu bestimmen, was, der Sprache wegen, für ein Produkt der paulinischen Schule gehalten werden müsse. — Es ist eine nothwendige aber schwierige Aufgabe, zu unterscheiden, was gerade bestimmt paulinisch ist, und was seinen Grund nur in dem Übergegangensein des Christentums in die ausserjüdischen Elemente hat. — Bedenken wir, wie vielen Antheil Paulus an der Verbreitung des Christentums in überwiegend hellenischen Gegenden hatte, wie seine Briefe wahrscheinlich das erste Schriftliche griechisch-christlichen Inhalts waren: so müssen wir wohl annehmen, dass er einen grossen Einfluss auf die Bildung der griechischen Sprache für christliche Gegenstände hatte, und dass diejenigen, die nachher in seine Fusstapfen traten, von dem Idiom, was sich auf diese Weise bildete, sich schwerlich weit entfernen konnten.“ — Überdies kann, wer an der Ächtheit der Briefe an die Epheser und Kolosser zu zweifeln keine hinlänglichen Gründe findet, der Annahme *Hug's* (Einl. II. S. 160), welcher *Thiersch* Versuch, S. 274 f. und andere folgen, beistimmen, dass Petrus, als er nach Paulus an Gemeinden in denselben Provinzen schrieb, dessen Briefe vor Augen gehabt habe. Der Gedanke, das Verhältniss umzukehren, so dass Paulus bei Abfassung des Briefs an die Römer u. s. w. einzelne Stellen aus der Erinnerung an das, was er bei Petrus gelesen, ge-

Der Lehrgehalt des Briefes bewegt sich um das praktische Ziel desselben: die Christengemeinden Kleinasiens[1]) unter ihren

schrieben habe (*Weiss*, der petrinische Lehrbegriff, 1855, 374—434), ist weniger glücklich und überzeugend, als kühn. Wir bleiben bei der Ansicht, dass dem Petrus vielmehr hie und da Worte des Paulus vorgeschwebt haben, glauben jedoch, dass die geistige Selbständigkeit des Petrus sich damit wohl vertrage; denn es ist voreilig, aus anscheinenden Anklängen dieser Art sofort auf Unselbständigkeit oder versteckte Absichten zu schliessen, wie *Baur* thut, Theol. Jahrb. 1856, S. 236.

1) Diese Gemeinden waren ohne Zweifel gemischte, aus Judenchristen und Heidenchristen, bestanden aber vermuthlich zur überwiegenden Mehrzahl aus bekehrten Heiden. Der genannte Umstand ist für die Auffassung des Briefs und seines Lehrgehaltes nicht ohne Belang. Diese Ansicht war, seit *Steiger's* Commentar (1832), die herrschende, während früher, und zwar schon seit den Kirchenvätern, vorausgesetzt worden war, die Leser seien Judenchristen gewesen. Im Jahre 1855 hat *Weiss*, petrin. Lehrbegriff S. 104 ff. die letztere Ansicht wieder vertheidigt, in dem Sinn, dass wenigstens die überwiegende Mehrzahl der kleinasiatischen Gemeinden aus Judenchristen bestanden habe, die Heidenchristen in der judenchristlichen Mehrzahl gleichsam aufgegangen seien. Er beruft sich hiefür auf die Zuschrift 1, 1: ἐκλεκτοῖς παρεπιδήμοις διασπορᾶς Πόντου u. s. w., und meint, es gebe keine Spur, dass διασπορά, die geschichtliche Bezeichnung der ausserpalästinischen Juden, auch in allgemeinerem Sinne gebraucht werde. Allein Jak. 1, 1 ist kein Beweis dafür, sondern eher dagegen, sofern δώδεκα φυλαὶ αἱ ἐν τῇ διασπ. die Beschränkung auf Israël enthält. Es steht schlechterdings nichts der gewöhnlichen Ansicht im Wege, dass Petrus, wie er denn im Brief überhaupt alttestamentliche Anschauungsweise an den Tag legt, und die Christen als das wahre Volk Gottes betrachtet (2, 9), so auch das heilige Land und die Stadt Jerusalem als den Mittelpunkt der Gläubigen (ohne Unterschied der nationalen Abkunft) ansehe, und die auswärts wohnenden Christen als „Zerstreuung des Volks Gottes" betrachte, vgl. *Huther*, Comm., *Koch*, Petri theologia 181 f. — Die Vertrautheit der Leser mit dem Alten Testamente, welche der Brief voraussetzt, führt hier so wenig, als in manchen paulinischen Briefen, die unleugbar an Heidenchristen gerichtet sind, z. B. Galaterbrief, auf judenchristliche Leser. Andererseits dienen zum positiven Beweise der Bestimmung für heidenchristliche Leser Stellen, wie 3, 6; 4, 3 f., deren Beweiskraft zu schwächen *Weiss* nicht vermocht hat: wenn Petrus in ersterer Stelle den Christenfrauen im Hinblick auf Sara sagt: ἧς ἐγενήθητε τέκνα, ἀγαθοποιοῦσαι u. s. w., so ist es ganz unannehmbar, ἀγαθοποιοῦσαι als Begründung des ἐγενήθητε zu fassen: durch Gutesthun seid ihr Kinder der Sara, d. h. ihr sittlich ähnlich geworden. Dies geht um deswillen nicht an, weil ἀγαθοπ. rein für sich steht, und wie ὑποτασσόμεναι Vs. 5 zu ἐκόσμουν ἑαυτάς gehört, weshalb das Gewordensein um so weniger auf geborene Israëlitinnen passt. Und warum sollte es „kein sonderliches Interesse für heidnische Frauen" gehabt haben, Töchter der frommen Ahnfrau des Volkes Gottes zu werden? Vollends

theils gegenwärtigen, theils bevorstehenden Leiden und Verfolgungen, in Glauben und Geduld zu stärken. Diesem Zwecke dienen sowohl die sittlichen Ansprachen, namentlich die Ermahnung, ein gutes Gewissen zu bewahren, damit nicht die Verfolgung eine gerechte und wohlverdiente werde, — als die lehrhaften Ausführungen unseres Briefes. Derselbe unterscheidet sich nämlich von dem Brief Jakobi, — bei sonstiger grosser Verwandtschaft, besonders hinsichtlich des vorherrschenden alttestamentlichen Tons, — wesentlich dadurch, dass die sittlichen Ansprachen weit mehr, als in jenem, mit specifisch christlichen Glaubenswahrheiten durchflochten und innerlich verbunden sind.

Der eigentümlichste Hauptgedanke des Briefes scheint uns zu sein die unauflösliche Verbindung und Aufeinanderfolge von Leiden und Herrlichkeit, wie im Leben Jesu, so in dem des gläubigen Christen. Petrus erinnert daran, dass der Geist Christi, der in den Propheten war, schon damals vorherbezeugt habe *τὰ εἰς Χριστὸν παθήματα, καὶ τὰς μετὰ ταῦτα δόξας* 1, 11. „Es ist besser," ruft er seinen Lesern zu, „über dem Gutesthun zu leiden, wenn es so Gottes Wille sein sollte, als über dem Bösesthun, denn auch Christus ist einmal um unserer Sünden willen gestorben, — damit er uns Gott zuführe, indem er getödtet wurde nach dem Fleisch, aber lebendig gemacht wurde nach dem Geist," 3, 17 f. Noch deutlicher tritt jene Einheit da hervor, wo der Apostel ermunternd sagt: „wie ihr an den Leiden Christi Theil habt, so freuet euch, damit ihr auch bei der Offenbarung seiner Herrlichkeit euch hoch erfreuen möget," 4, 13, vergl. 5, 10: *ὁ καλέσας ὑμᾶς εἰς τὴν αἰώνιον αὐτοῦ δόξαν ἐν χρ. Ἰησοῦ, ὀλίγον παθόντας αὐτὸς καταρτίσει*, u. s. w. Er selbst nennt sich, dem entsprechend: *μάρτυς τῶν τοῦ Χριστοῦ παθημάτων, ὁ καὶ τῆς μελλούσης ἀποκαλύπτεσθαι δόξης κοινωνὸς* 5, 1.

4, 3: *τὸ βούλημα τῶν ἐθνῶν κατειργάσθαι πεπορευμένους ἐν εἰδωλολατρείαις* kann nur mit Zwang auf Judenchristen bezogen werden, denn mit der Behauptung, *εἰδωλολατρεῖαι* sei in weiterem Sinn zu nehmen, ist so wenig ausgerichtet, als mit der Berufung auf die in so ganz anderem Zusammenhang stehenden paulinischen Stellen Röm. 2, 22; Eph. 5, 5; Kol. 3, 5.

In dieser, mit dem praktischen Hauptzweck des Briefes innig zusammenhangenden Idee der göttlich geordneten Einheit von Leiden und Herrlichkeit, in Christo und seinen Gliedern, liegt in Hinsicht der Person Christi und seines Erlösungswerkes, wie in Hinsicht der Aneignung des Heils, des Christenglaubens, und der Christenhoffnung, eine reiche Fülle von Wahrheiten. Allerdings nicht in dem Sinn, als liessen sich alle Begriffe und Lehren des Briefs aus dem angegebenen Gedanken analytisch entwickeln.

Von Christo, seiner Person und seinem Werk, bezeugt Petrus nicht nur überhaupt, dass er der Herr, der Sohn Gottes ist, sondern namentlich, dass er von Gott von Ewigkeit zum Erlöser bestimmt sei (1, 20), und dass sein Geist in den Propheten gewirkt und von der Gnade in Christo, von Leiden und Herrlichkeit geweissagt habe (1, 10 f.). Das letztere besagt noch mehr als das erstere, nämlich dass Christus nicht blos ideell im Vorherwissen und der ewigen Vorherbestimmung Gottes, sondern mit wirklichem Inwohnen seines Geistes in den Propheten, schon vor seinem geschichtlichen Erscheinen real vorhanden war. Die meisten neueren Ausleger verstehen die Worte: τὸ ἐν αὐτοῖς πνεῦμα Χριστοῦ von realer Präexistenz Christi, als des Vermittlers aller Offenbarung und Geistesgabe (z. B. *Huther*, *Pfleiderer*, Paulinismus, S. 420 f.). *Schmid*, Neutest. Theol. II. 162 ff. wagt es, sorgfältig erwägend, nicht, diese Lehre mit Sicherheit aus der Stelle zu schöpfen, hauptsächlich, weil das Neue Testament sonst erst von dem erschienenen und erhöhten Christus den Geist ausgehen lässt. *Weiss* tritt auf dieselbe Seite und erklärt die Auslegung von realer Präexistenz für wenig wahrscheinlich, weil 1) „die Herrlichkeit nicht als eine dem Messias ursprünglich eigene, sondern als eine für ihn in der Weissagung bestimmte erscheine" (N. T. Theol. 4. Aufl. 161). Allein ganz in derselben Weise ist auch von den παθήματα die Rede. Als zweiten Grund macht *Weiss* S. 162 geltend, dass Vs. 11 Χριστὸς zweimal gebraucht sei, und gemäss der petrinischen Lehre beidemal von dem geschichtlichen Christus, nicht das erstemal (τὸ ἐν αὐτοῖς πνεῦμα Χριστοῦ) von dem präexistirenden Christus gefasst

werden könne. Demnach versteht er den Ausspruch so, der ewige Gottesgeist, in welchem der messianische Heilsrathschluss von Ewigkeit gefasst war, habe in den Propheten vom künftigen Heil gezeugt nachmals den Messias selbst zur Ausführung jenes Rathschlusses befähigt. In der Hauptsache stimmt *Beyschlag*, N. T. Christologie, S. 121 f. dieser Auslegung bei. — Die sonstige petrinische Lehre entnimmt *Weiss* dem Ausspruche Ap. Gesch. 2, 36. Indessen ist der Apostel von dem ersten Pfingstfest an doch wohl an Einsicht gewachsen. Wenn aber 1, 11 Χριστὸς beidemal den persönlichen Christus, nur zuerst vor, sodann nach seinem geschichtlichen Erscheinen bezeichnet, so ist der Name nicht von verschiedenen Subjecten gebraucht. Jedenfalls ist es weit einfacher, beidemal an die Person Christi selbst zu denken und anzunehmen, dass Petrus dem Erlöser persönliches Dasein und Wirken als Mittler der Offenbarungen Gottes zuschreibe, was indes hier nur gelegenheitlich geschieht. So auch *Koch*, *Petri Theol.* 163 ff. Erschienen, „geoffenbart," ist Christus zur letzten Zeit, um der zu Erlösenden willen (1, 20), in menschlichem, leidensfähigem, sterblichem Leibe (σάρξ 3, 18; 4, 1) und mit einem höherer Belebung fähigen Geist (πνεῦμα 3, 18 f.), also in wirklicher Menschheit; was aber nicht ausschliesst, dass er wirklich Gottes Sohn ist, vgl. 1, 3 πατήρ, wie denn 2, 3 ein im A. T. von Jehovah übliches Wort auf Jesum übertragen wird (*Weiss*, petrin. Lehrbegriff S. 212). Sein irdisches Leben war ein in Wort und That sündloses, vollkommen gerechtes und vorbildliches (2, 21 f.; 3, 18). Namentlich ist sein Leiden ein Vorbild für die Gläubigen; dieser Gesichtspunkt ist unserem Briefe eigentümlich. Christus hat als der gerechte für die ungerechten, als Lamm ohne Fehl (3, 18; 1, 19), still, sanftmütig und geduldig (2, 23) gelitten, Tod und Blutvergiessen erduldet, und das um unserer Sünden willen. Er hat unsere Sünden selbst hinaufgetragen an das Holz (2, 24), damit wir durch sein vergossenes Opferblut besprengt und geweiht (1, 2) würden, und er uns Gott zuführete (3, 18); und dies, damit wir, vom überlieferten eiteln Wandel losgekauft, von der Sünde los würden und der Gerechtigkeit leben möchten (1, 18; 2, 24), und, weil er

gelitten hat, nicht mehr menschlichen Gelüsten, sondern dem Willen Gottes dienen (4, 1 f.). So ist Christus, der leidende und gekreuzigte, Erlöser von Schuld und Dienst der Sünde: er hat durch sein Leiden den Sündern nicht blos Versöhnung und Sündenvergebung, sondern auch Heiligungskräfte erworben. Vergl. *Laichingen*, Jahrbb. f. deutsche Theol. 1877. S. 289 ff. Petrus schaut fast jedesmal, wenn er die Kraft des Leidens Christi berührt, beides ungetrennt zusammen: die versöhnende und die heiligende Kraft: 1, 18 f. macht er als Beweggrund zu einem heiligen Wandel geltend die Thatsache der Erlösung vom angestammten eitlen Wandel, durch Christi kostbares Blut, *ὅτι οὐ φθαρτοῖς, ἀργυρίῳ ἢ χρυσίῳ, ἐλυτρώθητε — ἀλλὰ τιμίῳ αἵματι ὡς ἀμνοῦ ἀμώμου καὶ ἀσπίλου χριστοῦ.* Die Christen sind aus dem Zustand heidnischen Wesens und Wandels herausgerissen und erlöst (wie Israël einst aus der ägyptischen Knechtschaft); der Preis, den es gekostet hat, das Lösegeld (*λύτρον* vgl. Matth. 20, 28) ist nicht etwas vergängliches, sei es auch das werthvollste, wie Silber und Gold, sondern etwas schlechthin kostbares und edles, nämlich das im Tode vergossene Blut Christi (*τίμιον αἷμα χριστοῦ*), welches, vermöge des Vergleichs mit *φθαρτά*, etwas unvergängliches ist. Der unvergleichliche und unendliche Werth des im Kreuzestode vergossenen Blutes Christi wird begründet durch den Zusatz *ὡς ἀμνοῦ*, welcher nicht eine Ähnlichkeit, sondern einen Grund angibt: *utpote qui sit agnus*. Dass dies eine Erinnerung aus dem Alten Bunde sei, ist nicht zu bezweifeln; nur ob ein Opferlamm überhaupt, oder das Passalamm dem Apostel vorschwebe, ist noch streitig: *de Wette, Huther, Schmid* II. 179 f. *Weiss,* N. T. Theol. 167 Anm. 6, unter Verwerfung seiner Auslegung in Petrin. Lehrbegriff, 278 ff., denken an Opferthiere überhaupt. Diese Auffassung, statt des Gedankens an das Passalamm, empfiehlt sich allerdings durch den Zusammenhang. Die vollkommene Reinheit und Sündlosigkeit Jesu, entsprechend der Mackellosigkeit eines Opferlamms, bedingt die Kostbarkeit des vergossenen Blutes, und somit die Wirkung desselben, zum Zweck der Loskaufung von dem sündigen Wandel. Der Zielpunkt des Gedankens ist unverkennbar die sittliche

Erneurung. Demgemäss wird dem Tode Christi zunächst eine sittlich heiligende Kraft beigelegt, jedoch nicht ohne den Nebengedanken des versöhnenden Opfers, welches die sittliche Erlösung und Befreiung bedingt. Noch inhaltsreicher ist die Stelle 2, 24, wo Petrus die Sklaven, um sie zur Geduld zu bewegen, erinnert, dass ja auch Christus ἔπαθεν ὑπὲρ ὑμῶν Vs. 21, zu eurem Besten (denn auf etwas weiteres führt der Context nicht). Das Leiden Jesu schildert nun der Apostel in einer Steigerung 1) als unverschuldet Vs. 22, 2) als geduldig Vs. 23, 3) als stellvertretend und versöhnend Vs. 24: ὃς τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν αὐτὸς ἀνήνεγκεν ἐν τῷ σώματι αὐτοῦ ἐπὶ τὸ ξύλον, ἵνα ταῖς ἁμαρτίαις ἀπογενόμενοι τῇ δικαιοσύνῃ ζήσωμεν, οὗ τῷ μώλωπι ἰάθητε. Als Zweck des Todes Jesu ist hier wie 1, 18 f., das Loswerden von den Sünden, und (positiv) ein der Gerechtigkeit, d. h. dem Gehorsam gegen Gott, geweihtes Leben bezeichnet. Also wird auch hier sittliche Erneurung und Heiligung als die Wirkung des Todes Christi geltend gemacht. Diese sittliche Wirkung ist aber durch die stellvertretende Versöhnung in seinem Sterben bedingt. Denn wenn Petrus, in Erinnerung an Jesaia 53, 4 ff., bes. 12, sich so ausdrückt: τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν αὐτὸς ἀνήνεγκεν, so müsste man für die absichtliche und nachdrückliche Zusammenstellung von ἡμῶν und αὐτὸς Auge und Ohr schliessen, wollte man die Idee der Stellvertretung verkennen (diese Idee wird demgemäss nicht nur von *Schmid,* II. 178 f. und *Weiss,* petrin. Lehrbegriff, 265 N. T. Theol. 166, sondern auch von *Koch,* Petri Theol. 171 in unserer Stelle anerkannt). Indem aber Petrus die stellvertretende That Christi näher als ἀναφέρειν (τὰς ἁμ. ἡμ.) ἐπὶ τὸ ξύλον bezeichnet, so scheint er das Kreuzesholz, an welches Jesu Leib hinaufgehoben und angeheftet wurde (ἐν τῷ σώματι αὐτοῦ), zugleich als den Altar anzuschauen, auf welchen Jesus seinen Leib, als das mit unsern Sünden beladene Opfer, eben damit aber unsere Sünden selbst, hinaufgetragen habe, so dass er als Priester, sein Sterben am Kreuz als priesterliches Thun erscheint. So im wesentlichen auch *Hofmann* a. a. O. II. 1, 327 ff.; nur thut er Unrecht, wenn er es für eine willkürliche Annahme erklärt, dass ἀναφέρειν einfach „tragen" heisse (wie

*Huther, Koch* a. a. O. und andere es nehmen), denn in der alttestamentlichen Grundstelle, welche auch *Hofmann* hier beizieht, heisst *ἁμαρτίας πολλῶν ἀνήνεγκε* (LXX.) offenbar nichts anderes als: er hat Vieler Sünden getragen. Immerhin aber führen die Worte *ἐπὶ τὸ ξύλον* auf den Sprachgebrauch *θυσίας ἀναφέρειν* u. dgl., vgl. bes. Jak. 2, 21; und es bleibt künstlich, wenn *Weiss*, petrin. Lehrbegriff, 267, N. T. Theol. 166, um dem Opferbegriff auszuweichen, erklärt: „Christus hat, an's Kreuz hinaufsteigend, dort die Strafe der Sünde getragen.“ Die einfachste und treueste Auslegung führt also darauf, dass hier nicht blos überhaupt ein stellvertretendes Leiden und Sterben, sondern insbesondere ein stellvertretender Opfertod am Kreuz, als diejenige That Christi dargestellt ist, welche die Versöhnung der Sünder und damit ihre sittliche Erneurung bezweckt und bewirkt hat.

Ähnlicher Weise ist auch 3, 18 das versöhnende und heiligende im Tode Christi zusammen gefasst: *χριστὸς ἅπαξ περὶ ἁμαρτιῶν ἡμῶν ἀπέθανεν, δίκαιος ὑπὲρ ἀδίκων, ἵνα ἡμᾶς προςαγάγῃ τῷ θεῷ.* Uns Gott zuführen, d. h. das Zurückführen der durch Sünde Entfremdeten und Getrennten (Versöhnung mit Gott), und das wirksame Versetzen in die Nähe und Gemeinschaft Gottes, war der Zweck des Sterbens Jesu (die allseitigste Deutung der Worte hat *Bengel*). Da aber nur wer von Sünden rein und heilig ist, Gott nahen darf, so war das Mittel der Wiedervereinigung mit Gott der stellvertretende (*δίκαιος ὑπὲρ ἀδίκων*· die Zusammenstellung: *δικ. ἀδικ.* weist dem *ὑπὲρ* seinen Sinn an) und von Sündenschuld reinigende, einmal für allemal erduldete (*ἅπαξ*) Versöhnungstod Christi.

Schon in der Zuschrift des Briefs, worin die Leser genannt werden *ἐκλεκτοὶ — εἰς ὑπακοὴν καὶ ῥαντισμὸν αἵματος Ἰησοῦ χριστοῦ* 1, 2 sind Heiligung (*ὑπακοή*) und Versöhnung zusammen als Wirkungen des Todes Jesu begriffen; hiemit ist, da die Beziehung auf Exod. 24, 8 keinem Zweifel unterliegt, das am Kreuze vergossene Blut als Bundesblut angeschaut (denn mit diesem wurde Israël besprengt), und zwar als dem Blut des Neuen Bundes (vgl. Matth. 26, 28), welches, durch Besprengung zu-

geeignet, die Seelen von aller Schuld reinigt, sie versöhnt und dem Volke Gottes einverleibt, vgl. *Huther, Weiss* petrin. Lehrbegriff, 269, N. T. Theol. 166 und *Hofmann*, II. 2, 168, welcher die Stelle auf die Taufe bezieht, ohne dass die Worte einen Anhalt hiefür an die Hand geben. Haben wir die Andeutungen richtig verstanden, so drückt sich in dem Versöhnungstode Jesu theils das Bundesopfer, theils das Sündenopfer aus, und es schweben dem Apostel stets Begriffe und Handlungen des Alten Bundes vor, während er die auf Vergebung der Sünden und Versöhnung mit Gott, eben dadurch aber auf sittliche Erneurung und Heiligung, zielende Bedeutung des Kreuzestodes Christi erörtert.

Die 3, 19 f. vgl. 4, 6 erwähnte Wirksamkeit unter den Todten, d. h. dass Christus, sobald er nach dem Fleisch getödtet war, nach dem Geist lebendig gemacht, im Geiste hinging, um den Geistern im Gefängniss zu predigen, — ist der Übergang von den Leiden zu der Herrlichkeit. Die erstere Stelle 3, 18 ff. geht von Christi Versöhnungstod aus und sagt von Christo: *θανατωθεὶς μὲν σαρκί, ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι· ἐν ᾧ καὶ τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασιν πορευθεὶς ἐκήρυξεν, ἀπειθήσασίν ποτε ὅτε ἀπεξεδέχετο ἡ τοῦ θεοῦ μακροθυμία ἐν ἡμέραις* Nῶε *κατασκευαζομένης τῆς κιβωτοῦ* u. s. w. Nicht die Worte machen hier Schwierigkeit, sondern der Gedanke; und dieser nur, wenn Vorurtheile oder Absichten im Wege stehen, vgl. die Geschichte der Auslegung bei *Weiss*, petrin. Lehrbegriff, S. 216—227. Wir fragen 1) mit wem hat Christus da zu thun? Antwort, mit den *πνεύματα ἐν φυλακῇ — ἀπειθήσαντά ποτε* u. s. w., d. h. mit den abgeschiedenen Seelen derjenigen Menschen, welche in der unsichtbaren Welt in Haft sind, nachdem sie einst vor der Sündfluth unbussfertig geblieben waren. *Baur*, theolog. Jahrb. 1856, 215 f. stellt die Ansicht auf, die *πνεύματα* seien diejenigen Engel, welche durch ihre Verführung Gen. 6, 1 f. die vorsündfluthliche Entartung der Menschheit verursacht haben, vgl. II Petrus 2, 4. Allein den Beweis für diese befremdende Behauptung ist er schuldig geblieben. Dagegen ist durch Hebr. 12, 23 der Sprachgebrauch von *πνεύματα* für abgeschiedene Menschenseelen (dort selige, hier unselige) gesichert; sowohl das

*ἀπειθεῖν* als der Gegensatz zu den acht erretteten Seelen beweist deutlich, dass von Menschengeistern die Rede ist, und nicht von höheren Geistern, auf welche überdies weder die *μακροθυμία θεοῦ* noch das *ἀπεκδέχεσθαι* eine Anwendung findet.

Fragen wir 2) wann und in welchem Zustand hat Christus mit den Geistern der unbekehrten Zeitgenossen Noah's zu thun gehabt? *Hofmann* II. 1, 335 ff. erklärt es für Misverstand, dass dies zwischen Tod und Auferstehung geschehen sei; er versteht die Worte davon, dass der noch nicht menschgewordene Christus, im Geist, ohne sichtbare Gegenwart, hingegangen sei und den Zeitgenossen Noah's bei ihren Lebzeiten gepredigt habe (mit Vorhersagung des Fluthgerichts und Aufforderung zur Busse), also den Menschen, welche nunmehr, seit ihrem Tode, des Gerichtes warten. Allein nur durch „viele Künste", z. B. durch unmittelbare Verbindung des *ποτε ὅτε ἀπεξεδ.*, mit *ἐκήρυξεν* und dergl. Dinge, kann *Hofmann* seine gemachte Deutung unterstützen, während die Worte bei unbefangener Lesung auf etwas ganz anderes führen. Insbesondere ist zu beachten die stetige Zeitreihe Vs. 18—22: *χριστὸς ἀπέθανεν — θανατωθεὶς μὲν σαρκὶ, ζωποιηθεὶς δε πνεύματι, ἐν ᾧ — πορευθεὶς ἐκήρυξεν — — ἀναστάσεως Ἰησοῦ χριστοῦ, ὅς ἐστιν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ, πορευθεὶς εἰς οὐρανόν*, 4, 5: *κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς*, welche von Christi Tode und dem Todeszustand, durch die Auferstehung bis zum Hingang in den Himmel und zur Wiederkunft, um Weltgericht zu halten, führt. Offenbar ist Vs. 19 f. von einem Ereigniss die Rede, das nicht nach der Auferstehung Jesu (*Huther* 134 f.), sondern zwischen Tod und Auferstehung fällt. *Weiss*, petrin. Lehrbegriff, 231 f. N. T. Theol., 162 ff., nimmt dies zwar ebenfalls an, setzt aber Vs. 18 *ζωοποιηθεὶς* inconsequenter Weise mit *ἐγερθεὶς* gleichbedeutend: das Wort besagt vielmehr (wie auch *Hahn*, neutestamentl. Theol. I. 440, Anm. richtig bemerkt), hier wie immer: lebendig machen; nämlich, als der Leib Christi getödtet wurde, ward sein Geist so wenig mitergriffen, dass er vielmehr auf der Stelle höheren Lebens, der Vollkraft des Lebens theilhaftig wurde: In diesem Zustand (Vs. 19: *ἐν ᾧ* sc. *πνεύματι*) als Geist, aber

lebensvoll und kräftig, ist er hingegangen zu den Geistern, *Bengel: Christus cum viventibus egit in carne; cum spiritibus in spiritu.*

Frage 3: Worin bestand das Wirken Jesu im Todtenreich? Die Antwort lautet in einem einzigen Wort: ἐκήρυξεν, er hat als Herold verkündigt. Petrus gebraucht ein Wort, das für die apostolische Verkündigung des Heils, des Evangeliums, ganz geläufig ist, weshalb es am nächsten liegt, auch hier an eine Verkündigung der vollbrachten Erlösung durch den Heiland selbst zu denken, so dass Christus den vor der Zeit seines Erscheinens unbussfertig gestorbenen Busse und Vergebung verkündigt hat. Dennoch *praeconii vocabulum in sua latitudine accipiendum est, ut intelligatur fuisse quibusdam evangelicum — ad consolationem, aliis et fortasse plerisque, legale, ad terrorem; Bengel.* Von dem Erfolg des κηρύσσειν ist vollends gar nichts gesagt. Eher in der verwandten Stelle, 4, 6, welche noch zu berücksichtigen ist. Der Apostel sagt von den heidnischen Feinden und Lästerern der Gläubigen, sie werden Rechenschaft geben dem, der bereit steht, κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς, Vs. 6: εἰς τοῦτο γὰρ καὶ νεκροῖς εὐηγγελίσθη, ἵνα κριθῶσιν μὲν κατὰ ἀνθρώπους σαρκί, ζῶσι δὲ κατὰ θεὸν πνεύματι. Die Worte: „auch Todten ist Evangelium verkündigt worden," lassen sich nicht füglich so fassen, dass dies den jetzt Verstorbenen bei ihren Lebzeiten zu Theil geworden wäre (*Bengel, Hofmann* II. 1, 336 ff.); denn das zweimalige νεκροὶ kann, ohne den Worten Zwang anzuthun, nicht anders zu κρῖναι als zu εὐηγγελίσθη bezogen werden; d. h. so gewiss die νεκροί, wenn Christus bei seiner Wiederkunft sie richten wird, todt sind (und erst auferweckt werden), so gewiss sind die νεκροὶ zu der Zeit, wo ihnen εὐηγγελίσθη, nicht mehr am Leben, sondern schon todt gewesen. Auf der andern Seite zeugt 3, 19 f. dafür, dass auch hier von einem Vorgang nach dem Tode die Rede sei. Das Wort εὐηγγελίσθη verstehen wir, mit *Huther* und *Baur* a. a. O. 217, in der allein gesicherten passiven Bedeutung, somit impersonell, können jedoch, nach Anleitung von 3, 19 nicht umhin vorauszusetzen, dass diese Verkündigung des Evangeliums durch Christum

selbst geschehen sei. Es fragt sich noch: welche Todte sind es, denen Heilsbotschaft gebracht wurde? *de Wette* erklärt unser νεκροὶ durch 3, 20, beschränkt also dessen Umfang auf das Geschlecht vor der Fluth; allein der Context bringt es mit sich, dass die νεκροὶ Vs. 5 und 6, wie im gleichen Zustand, so auch im gleichen Umfang, demnach unbeschränkt zu verstehen sind; allerdings fehlt der Artikel, der Begriff der Gesamtheit ist nicht betont, sondern nur der Begriff des Zustandes nach dem Tod: „auch Todten ist Evangelium gepredigt worden," aber das Fehlen des Artikels berechtigt keineswegs zu der Beschränkung auf einen Theil der Todten. Demnach beleuchten wir (mit *Huther*, *Weiss*, petrin. Lehrbegriff, 228 f.) die Stelle 3, 19 f. durch die spätere, in der Weise, dass dort Zeitgenossen Noah's besonders namhaft gemacht seien, etwa im Hinblick auf die Worte Jesu Luc. 17, 26 und in Betracht der ausnehmenden Verdorbenheit und Verstockung jenes Geschlechts, ohne dass das πορευθεὶς ἐκήρυξεν auf jene ausschliesslich beschränkt werden wollte, wodurch sich die Nichtsetzung des Artikels bei ἀπειθήσασι 3, 19 einigermassen erklärt. Sonach würden beide Stellen, die, ungeachtet der Einsprache *Baur's*, auf einander bezogen werden müssen, sich gegenseitig Licht geben; die erstere Stelle beleuchtet den in der zweiten unbestimmt gelassenen Zustand der Todten und den Zeitpunkt des geheimnissvollen Ereignisses, sowie die handelnde Person, Christum selbst; die spätere Stelle gibt hinwiederum der früheren Licht in Betreff des Umfangs (νεκροὶ überhaupt), des Wesens und Inhalts der verkündenden Thätigkeit (ein εὐαγγελίζεσθαι), sowie des Zwecks derselben, nämlich, dass die Todten zwar gerichtet werden nach Menschenweise, was das Fleisch betrifft (ihrer irdisch-sinnlichen Wesenheit nach, nämlich durch Tod, Verwesung und den Zustand im Hades), hingegen leben nach Gottes Weise, was den Geist betrifft." Die Absicht der Verkündigung, über deren Erreichung jedoch nichts gesagt ist, muss also unstreitig eine heilsame, von der Gnade gewollte sein. Vgl. die sorgfältige Erörterung *Schmid's*, a. a. O. 181 ff., 170 ff. und *Messner* a. a. O. Der kirchliche Terminus „Höllenfahrt" ist nicht glücklich gewählt,

denn auf ein Hingehen Jesu im Geist in die Hölle, in den Ort der Qual für die endgültig Verdammten, weist nichts in den apostolischen Worten. Blos vom Scheol, vom Todtenreich in der unsichtbaren Welt ist die Rede, wo die abgeschiedenen Seelen ihr endliches Gericht und Loos erwarten, und zwar in einer ihrem Verhalten im Leibesleben angemessenen Lage. Bemerkenswerth ist, dass durch diese Enthüllung das Versöhnungswerk Christi eine schlechthin umfassende Beziehung zu der gesamten Menschheit, nicht nur zu der Mit- und Nachwelt, sondern auch zu der Vorwelt bekommt.

Auf die Auferstehung Jesu legt Petrus ein namhaftes Gewicht: Gott hat Jesum von den Todten auferweckt, seine Auferstehung ist die Grundlage des Glaubens; denn wir glauben durch Christum an Gott, der ihn auferweckt hat (1, 21); und nur kraft seiner Auferstehung erlangen wir ein gutes, versöhntes Gewissen Gott gegenüber (3, 21). Durch Jesu Auferstehung hat uns Gott auch zu lebendiger Hoffnung wiedergeboren (1, 3). Christus ist hingegangen in den Himmel, und ist nun zur Rechten Gottes, d. h. im Besitz göttlicher Ehre und Herrschaft, indem ihm selbst Engel, Gewalten und Mächte unterworfen sind (3, 22); der Vater hat ihm eine Herrlichkeit gegeben (1, 4), die einst offenbar werden wird bei seiner Wiederkunft (4, 13, vgl. 5, 1. 4; 1, 7. 13).

Dass das von Jesu bewirkte Heil unverdiente Gnade sei, deren der Mensch seiner Sünde halber nicht würdig, aber bedürftig ist, setzt Petrus offenbar voraus, denn er bezieht in den oben erörterten Stellen das ganze Versöhnungswerk Christi unmittelbar auf die Sünde, in welcher die Menschheit verirrt, durch hergebrachte Gewohnheit und Unsitte verstrickt, und Gott entfremdet war (z. B. 1, 18; 2, 24 f. u. a.). Des Apostels vielfache und ernste sittliche Ermahnungen stellen die menschliche Sündhaftigkeit in ein so starkes Licht, dass wir auf die Stellen im einzelnen einzugehen nicht nöthig haben. Nur der Umstand, dass Petrus die Welt als eine ungöttliche Gesamtheit anschaut, und vor den feindseligen Absichten des Teufels als des ἀντίδικος der Gläubigen warnt (5, 8 f.), möge noch erwähnt werden.

Die Aneignung des Heils in Christo, das Betreten des Weges durch Leiden zur Herrlichkeit, geschieht durch Berufung, Wiedergeburt, und stetiges Wachstum. Wir sind berufen von Gott, vermöge seiner Erbarmung (2, 9 f. 21), zu seinem wunderbaren Licht, zum Segen (3, 9), zu seiner ewigen Herrlichkeit (5, 10). Die Wiedergeburt zum christlichen Leben geschieht durch Gottes Kraft mittels des Evangeliums, des Wortes Gottes, welches lebendig und ewig ist 1, 3. 23 ff.: ἀναγεγεννημένοι οὐκ ἐκ σπορᾶς φθαρτῆς ἀλλὰ ἀφθάρτου, διὰ λόγου ζῶντος θεοῦ καὶ μένοντος. Das Wort Gottes ist durch διὰ als das Mittel der Wiedergeburt bezeichnet, diese selbst als eine ihrer Art und Kraft nach nicht vergängliche, sondern unvergängliche Aussaat, deren Erzeugniss und Frucht (Präp. ἐκ) das neue Geistesleben ist. Durch diese Auslegung widerfährt sowohl dem Wortsinn von σπορὰ als dem Unterschied der Präpositionen sein Recht, während wir der immerhin bedenklichen Beziehung des Wortes σπορὰ auf den heil. Geist (*de Wette*, *Schmid* II. 202) und andererseits der minder klaren Auskunft *Huther's* entbehren können, dass unter σπ. ἀφθ. nicht das hörbare Wort Gottes und doch das Wort Gottes, nämlich nach seinem inneren, göttlichen Wesen, verstanden sei.

Die Wiedergeburt selbst ist bedingt theils durch menschliche Entschliessung in freier, sebstthätiger Weise (2, 25: ἐπεστράφητε νῦν ἐπὶ τὸν ποιμένα, in medialem Sinn, ihr habt euch gewendet, bekehrt zu dem Hirten), theils durch göttliche Ursächlichkeit und Gnadenwirkung, die ihren Grund in der Erwählung und Vorherbestimmung Gottes hat (1, 1 f. ἐκλεκτοὶ — κατὰ πρόγνωσιν θεοῦ πατρὸς, Vs. 3 θεὸς ὁ ἀναγεννήσας ἡμᾶς). An der entgegengesetzten Seite führt Petrus auch den beharrlichen Unglauben auf Gottes Verordnung zurück, 2, 8, wo von den Ungläubigen gesagt ist: οἳ προσκόπτουσιν τῷ λόγῳ ἀπειθοῦντες, εἰς ὃ καὶ ἐτέθησαν· dasjenige, wozu sie „gesetzt", bestimmt sind, ist weder ausschliesslich das ἀπειθεῖν (*Calvin*, *Koch*, Petr. Theol. 184 f.), noch blos das προσκόπτειν, wornach nur die Strafe des Unglaubens, nicht dieser selbst, von Gott verordnet wäre (*Bengel*, *Huther*, *Weiss* 137 ff.), sondern am natürlichsten beides (*de Wette*,

*Hofmann* I. 210). Petrus erklärt somit, dass selbst der Ungehorsam gegen Gottes Wort, und der Anstoss und Fall kraft desselben, nicht zufällig und rein durch Willkür der Menschen erfolge, sondern kraft göttlicher Verordnung und Bestimmung eintrete. Bei diesem Gedanken ist aber die Sündhaftigkeit schon vorausgesetzt, derselbe schliesst die freie Wahl so wenig aus, dass diese vielmehr in dem *καὶ* sogar mitangedeutet ist; insofern passt der Gedanke auch in den Zusammenhang einer Ermahnung zum Glauben (dies gegen *Weiss*, petrin. Lehrbegriff, 139).

Der Eintritt in den Stand der Gnade und der Rettung geschieht nach Petrus durch die Taufe. Er erwähnt dieselbe aus Anlass der Fluth 3, 20 f., durch welche hindurch wenige Seelen in die Arche hinein gerettet wurden, *δι᾽ ὕδατος, ὃ καὶ ὑμᾶς ἀντίτυπον νῦν σώζει βάπτισμα, οὐ σαρκὸς ἀπόθεσις ῥύπου, ἀλλὰ συνειδήσεως ἀγαθῆς ἐπερώτημα εἰς θεὸν δι᾽ ἀναστάσεως* Ἰησοῦ *χριστοῦ*. Aus dieser gelegenheitlichen Äusserung erhellt 1) Zweck und Wirkung der Taufe unzweifelhaft: sie rettet uns (*σώζει*) vor dem künftigen Gericht und Verderben, macht der *σωτηρία* theilhaftig; sie ist also nicht ein blos sinnbildlicher, sondern ein wirksamer Akt, ein Gnadenmittel. Weniger klar ist 2) die dem Sichtbaren in der Taufe, dem Wasser, zugeschriebene Bedeutung, sofern die Taufe als Gegenbild der Wasserfluth dargestellt ist: wie die acht Seelen durch das Wasser hindurch in die Arche hineingerettet wurden, so rettet die Taufe als Gegenbild auch uns; inwiefern als Gegenbild? nicht vermöge der rettenden Kraft des Wassers (*Weiss* 313), denn solche ist der Fluth nicht beigelegt, sondern vermöge der wegschwemmenden, tilgenden, abwaschenden und reinigenden Kraft des Wassers.[1]) Am schwierigsten ist 3) was der Apostel von der sittlichen Art und Bedeutung

[1]) *Hofmann* II. 2, 165. — Vgl. die treffenden Worte in dem meisterhaften und geistvollen „prakt. Commentar" des Erzb. *Leighton* (XVII. Jahrh.) über I. Brief Petri, Bd. II. 257: *The waters of the flood drowned the ungodly, — washed them away, them and their sin together, as one, being inseparable. — Thus, the waters of baptism are intended as a deluge to drown sin and to save the believer, who by faith is separated both from the world and from his sin; so, it sinks, and he is saved.*

der Taufe sagt. Das negative zwar, dass sie nicht sei Ablegung des Schmutzes am Fleisch, d. h. nicht eine Reinigung von leiblichem Schmutze, bedarf keiner Aufklärung. Desto mehr Mühe hat den Auslegern das Positive gemacht. *Bengel* und nach ihm *Schmid* II. 199 f. nimmt *συνειδ. ἀγ. ἐπερ. εἰς ϑ.* als „Bitte eines guten Gewissens an Gott;“ *de Wette* und *Huther* als „Angelobung eines guten Gewissens gegen Gott;“ wir entscheiden uns für die durch den Sprachgebrauch von *ἐπερωτᾶν* erlaubte, durch den Zusammenhang aber, besonders durch die verneinende Parallele *οὐ σαρκ. ἀποϑ. ρ.* (worin gleichfalls *gen. objecti*) gebotene Deutung: Begehren, Nachfrage, an Gott gerichtete Bitte um ein gutes Gewissen, d. h. um Reinigung des Gewissens, um Vergebung der Sünden, so *Hofmann* II. 2, 166 f. *Weiss*, petrin. Lehrbegriff, 314 ff. N. T. Theol. 147, *Messner* 152 f. Somit ist der sittliche Kern der Taufe, vom Menschen aus angesehen, das ernstliche Verlangen nach Sündenvergebung.— Die neugeborenen Kinder Gottes müssen wachsen (2, 2) dem Heil entgegen, im Glauben (1, 5. 8 f.), im Gehorsam Christi und der Wahrheit (1, 2. 14. 22), in der Heiligung, mit reinem, gottesfürchtigem Wandel (1, 2. 15). Dazu wird erfordert, von der einen Seite, ein Ablegen aller Untugend (2, 24; 3, 10 f.), und Enthaltung von fleischlichen Lüsten (1, 14; 2, 11; 4, 1—4 15), Selbstbeherrschung und Nüchternheit (1, 13; 4, 7; 5, 8); von der andern Seite Gottesfurcht (1, 17; 3, 14 f.), Liebe zu Jesu und Gemeinschaft mit ihm, als dem Eckstein und Erzhirten (1, 8; 2, 4 ff.; 5, 4), endlich nachhaltige brüderliche Liebe, welche eine Menge der Sünden (anderer) bedeckt (1, 22; 2, 17; 3, 8; 4, 8: *ἀγάπη καλύπτει πλῆϑος ἁμαρτιῶν* vgl. Prov. 10, 12; Matth. 18, 22). Die in neuerer Zeit nur noch von *de Wette* in modificirter Gestalt vertheidigte katholische Auslegung von der Gottes Gnade erwerbenden Liebe, lässt sich mit dem Blick auf die Grundstellen nicht vereinigen. Völlig grundlos behauptet *Reuss, Hist. de la Théol. chr.* II. 584: *„les bonnes oeuvres — sont elles, qui doivent conquerir la grâce de Dieu* II. 20; denn wenn Petrus vom schuldlosen Leiden sagt: *τοῦτο γὰρ χάρις παρὰ ϑεῷ*, so meint er nichts anderes als, das sei Gott gefällig,

vgl. *Koch* a. a. O. 191. Nehmen wir noch die sittlichen Belehrungen für die verschiedenen häuslichen und geselligen Verhältnisse hinzu, so haben wir eine kleine Übersicht über die ernst andringende, zu sorgfältigem und lauterem Wandel bis in's Einzelne anleitende Rede des Apostels, welcher stets die Gläubigen, im Blick auf die drohenden oder schon ausgebrochenen Verfolgungen, in Glauben, Geduld und Gottseligkeit zu stärken und zu bewahren strebt.

Die Gemeinschaft der Gläubigen schaut Petrus als das wahre Volk Gottes, als königliche Priesterschaft an, als heiliges Volk (2, 9), als geistlichen Bau, auf Christo dem Grundstein errichtet, so dass die einzelnen lebendige Bausteine sind (2, 4 f.).

Ein Hauptmotiv für Glaubenstreue und christlichen Wandel ist bei Petrus die Hoffnung auf die nach den Leiden zukünftige Herrlichkeit. Ein unbeflecktes und unvergängliches Erbe ist für die Gläubigen aufbewahrt im Himmel (1, 4); zu einer ewigen Herrlichkeit sind wir von Gott berufen in Christo Jesu (5, 10); ein unverwelklicher herrlicher Kranz (5, 4), das Heil der Seelen (1, 5. 10), der Segen (3, 9) ist bereit, offenbar zu werden in naher Zeit, wenn Christus wiederkommen und in seiner Herrlichkeit sich offenbaren wird, um Lebendige und Todte zu richten (1, 7. 13; 4, 5. 13; 5, 1. 4). Dann werden die Seinigen, nachdem sie in der Prüfung bewährt sind, Segen und ewige Freude, Ehre und Herrlichkeit davon tragen (1, 7; 4, 13; 5, 4. 10). Mit Recht ist Petrus der „Apostel der Hoffnung“ genannt worden, sofern (*Weiss*, petr. Lehrbegriff S. 25 ff., 69 ff. N. T. Theol. 172 ff.) die christliche, auf Glauben ruhende Hoffnung überall durchscheint und den Kern der Gesinnung bildet.

Wir fügen noch einige Bemerkungen über das Eigentümliche unseres Briefes und seiner Lehrart hinzu:

Erstens. Was stark in die Augen fällt, ist die überwiegende Anlehnung an das Alte Testament. Gerade diejenigen Glaubenswahrheiten und sittlichen Ermahnungen, welche dem Apostel die wichtigsten sind, stützt er auf das Alte Testament; z. B. den Versöhnungstod Jesu stellt er dar auf Grund des Opferritus (1, 19 vgl. 2) und der Jesajanischen Grundstelle c. 53.

(2, 21 ff., vgl. 3, 8). Die Hoheit Christi, als Hauptes seiner Gemeinde, entwickelt er 2, 3 ff. in den Worten Jesaia's 28, 16; 8, 14 f. Ebendaselbst Vs. 5. 9 schildert er das allgemeine Priestertum der gläubigen mit mosaischen Worten aus Exod. 19, 6. Für die Bekehrung der Heiden steht ihm 2, 10 wieder ein prophetisches Wort (Hos. 2, 22) zu Dienst. Ebenso benützt er zu seinen Ermahnungen das Alte Testament, z. B. 1, 15; 3, 10 ff. Und das sind alles nur einzelne Beispiele. Wir können sagen, der Verfasser gibt alles in alttestamentlicher Begründung, drückt alles in alttestamentlichen Worten, Bildern und Ideen aus. Er setzt überhaupt die Einheit des Neuen und des Alten Bundes voraus, so dass erst die in Christo erschienene Gottesoffenbarung das Licht gibt für das Alte Testament; ist es doch Christi Geist, der in den Propheten voraus bezeuget hat, was jetzt in Erfüllung geht.[1]) Dieses vertraute Sichversenken in das Alte Testament ist aber in unserem Brief aus zwei Gründen um so merkwürdiger, a) weil derselbe, wie am Tage liegt (1, 14. 18; 2, 9 f.; 3, 6; 4, 3), wo nicht ausschliesslich, so doch vorzugsweise an Heidenchristen gerichtet ist; b) weil der Gedankengehalt doch so gar nicht gesetzlich und judaistisch, vielmehr ächt christlich und evangelisch frei ist. Beachtenswerth ist in dieser Hinsicht, dass vom eigentlichen Mosaismus keine Rede ist, wie denn selbst das Wort νόμος nicht ein einzigesmal im Briefe sich vorfindet. Desto häufiger tritt die Verheissung und die alttestamentliche Weissagung hervor, wornach *Schmid*, II, 154 f. mit Recht behauptet, Petrus fasse das Christentum auf als die Erfüllung der alttestamentlichen Prophetie.[2]) Diese Erscheinungen weisen ent-

---

[1]) Diese Idee ist also schon biblisch, nicht erst patristisch, wie *Ritschl* (Altkath. Kirche, 2. Aufl., S. 307) meint, der sie bei Clemens von Rom und Barnabas, so wie in den ignatianischen Briefen und bei Justin zuerst ausgesprochen glaubt.

[2]) Sehr gut bemerkt E. *Bonifas* († in Montauban): *L'Unité de l'enseignement apostolique* 1866, S. 55, dass alle eigentümlichen Lehren des Briefs sich um folgende Centralidee gruppiren: *l'Evangile accomplissement des promesses et promesse à son tour.*

schieden auf das apostolische Zeitalter hin, und verrathen einen Judenapostel wie Petrus, als Verfasser; denn nur so löst sich das Räthsel einer so innigen Verschmelzung alttestamentlicher Anschauung mit freier, reiner, weitherziger Erkenntniss der Wahrheit in Christo Jesu.

Zweitens. Eine weitere Eigentümlichkeit zeigt sich in der Art, wie von Jesu Leiden und Auferstehung die Rede ist. Die Passion wird nicht blos im allgemeinen erwähnt, sondern gleichsam fortlaufend begleitet. Das sanftmütige Benehmen Jesu, sein schweigendes Ertragen aller Lästerungen und Anklagen, seine stille Geduld bis zum Kreuze, bis zur Vergiessung seines Blutes und bis zum Augenblick des Verscheidens (2, 22 ff.; 1, 19) — alles das ist so geschildert, dass man unwillkürlich den Eindruck bekommt, einen Augenzeugen des Leidens Jesu und seiner Kreuzigung vor sich zu haben, und zwar einen solchen, der alle diese Scenen als ein Jünger Jesu, voll liebender Theilnahme und mitfühlender Anhänglichkeit mit angesehen hatte, und dem dieselben unverwischbar eingeprägt blieben. Kurz, man fühlt: wer so schreibt, ist in der That im eigentlichsten Sinn ein *μάρτυς τῶν τοῦ Χριστοῦ παθημάτων*, als welchen sich 5, 1 der Briefsteller bekennt.[1]) Auf der andern Seite ist beachtenswerth, wie entschieden und überwiegend der Glaube und die Christenhoffnung auf Jesu Auferstehung gegründet werden. Wägt man das Gewicht von Stellen wie 1, 3 und Vs. 21 sorgfältig ab, so findet man, dass die darin ausgedrückte Stellung der Seele zur Thatsache der Auferweckung Jesu sehr ähnlich ist der den petrinischen Reden der Apostelgeschichte 2, 23 f. 32 f.; 3, 15; 4, 10 zu Grunde liegenden. Auch hier erkennt man einen der ersten Jünger wieder, den die Botschaft: „der Herr ist wahrhaftig auferstanden", innerlich wieder lebendig gemacht, zur Glaubensfreudigkeit und zur gewissen Hoffnung erweckt hat.

---

[1]) Wie *de Wette* in seiner Einleitung ins Neue Testament eben 2, 22 ff. „eine lebendige erfahrungsmässige Anschauung von Jesu Persönlichkeit vermissen" kann, gestehen wir nicht zu begreifen.

Fassen wir den **zweiten petrinischen Brief** vergleichend ins Auge, so bildet allerdings das „ewige Reich“ Jesu Christi, seine δύναμις καὶ παρουσία (1, 2. 16; 3, 4—13) den grossen Hauptgegenstand seiner Anschauung. „Das prophetische Wort“, die Weissagung in der Schrift A. T. (1, 19—21), leuchtet ihm mit einem so besonderen Glanze, dass man sagen kann, das Christentum erscheine auch im II. Brief als Erfüllung der alttestamentlichen Prophetie (*Schmid*, II, 212 f.), und der Unterschied zwischen dem Alten und Neuen Bund werde nicht hervorgehoben. Allein es treten andererseits doch solche Merkmale hervor, welche den Unterschied zwischen beiden Briefen als einen sehr bedeutenden erscheinen lassen. Während im I. Brief auf dem Grund des Glaubens die ἐλπίς als Kern des inneren Christenlebens erscheint, tritt im II. Brief statt derselben die auf dem Glauben ruhende ἐπίγνωσις oder γνῶσις hervor, und zwar in **der** Art, dass der Begriff der Hoffnung im II. Brief gar nicht vorkommt, wie der Begriff der Erkenntniss nie im ersten. Ferner ist die Thatsache des versöhnenden Leidens und Sterbens Jesu, welche im I. Brief so gewichtig erscheint, im zweiten, mit einer einzigen Ausnahme (2, 1), völlig mit Stillschweigen übergangen; ebenso die für den I. Brief so charakteristische Idee der unzertrennlichen Einheit von Leiden und Herrlichkeit. Auffallend ist auch der Umstand, dass im II. Brief die Bestreitung der Irrlehrer eine so bedeutende, alles beherrschende Rolle spielt, während im I. Brief auch nicht eine Spur von Irrlehrern, welche bekämpft würden, zu finden ist. Aus diesen Gründen vermögen wir den II. Brief, so herrliche Gedanken er auch im einzelnen enthält, nicht als authentische Quelle des petrinischen Lehrbegriffs zu betrachten.

---

Nun sind wir in den Stand gesetzt, die **petrinischen Reden der Apostelgeschichte** und den **ersten Brief** in Hinsicht ihres Lehrgehaltes und ihrer Eigentümlichkeit gegen einander zu halten. Da tritt denn eine überwiegende Einheit hervor. Schon darin, dass die alttestamentliche Weissagung

und ihre Erfüllung in Jesu, dem Messias, den Hauptgesichtspunkt bildet, sowohl in den Reden an das israëlitische Volk, als in dem Brief an die Christengemeinden Kleinasiens. Petrus schaut Christum dort vorzugsweise unter dem Bilde des „Knechtes Gottes“ bei Jesaia an, hier unter demselben, in Verbindung mit dem Bilde des geduldigen Lammes im gleichen Abschnitt. Bei alle dem ist jedoch unverkennbar, dass im Brief die Erkenntniss des vorweltlichen Daseins und der Gottheit Christi entschieden gefördert ist, den Reden gegenüber. Den von den Propheten geweissagten Tod Jesu hat Petrus anfangs freilich nur als göttlich verordnet angesehen; jetzt erkennt er die Nothwendigkeit und den versöhnenden Zweck desselben mit tieferer persönlicher Einsicht; der Apostel ist gewachsen an Erkenntniss, und tiefer in die Wahrheit eingeführt worden durch den heil. Geist. Hatte Petrus schon früher Ap. Gesch. 2, 24. 27. 31 ausgesprochen, dass Jesus im Tode, im Todtenreich, habe nicht bleiben können, die Verwesung nicht habe sehen dürfen, so hängt damit als Fortschritt zusammen, was er uns nun von dem Hingehen Christi ins Todtenreich eröffnet. Die Auferstehung Christi blieb dem Apostel auch später, wie schon am Pfingstfest, der Grund, darauf der Glaube gründet, und darauf sich alle Hoffnung des Gläubigen stützt. Wie Petrus einst Busse und Taufe auf Jesum gefordert hat, als Bedingung der Sündenvergebung und Geistesgabe, so ist ihm jetzt die Taufe, als das Begehren eines versöhnten und durch Vergebung gereinigten Gewissens, ein Mittel der Gnade neben dem lebendigen und Wiedergeburt zeugenden Worte Gottes. Die Erkenntniss ist vertieft und gefördert, aber es ist eine und dieselbe Grundwahrheit, in der seine Seele lebt. Wie der Apostel ehemals vorausgesagt hat, Gott werde auch, die ferne sind, herbeirufen (Ap. Gesch. 2, 39, vgl. 10, 34 f.), so ist er jetzt in der Lage, selbst an Christen zu schreiben, welche Heiden gewesen waren, nun aber zur Theilnahme an dem Segen berufen worden sind (I Petr. 1, 15; 2, 4; 3, 9); er betrachtet sie aber als dem Volke Gottes einverleibt, als das wahre Israël (1, 1 διασπορά, 2, 9 f.). Wie ihm ehemals die Wiederkunft Jesu zur Vollendung aller

Dinge die höchste Aussicht gewesen ist, so ist immer noch die Hoffnung der Herrlichkeit und des Wiedersehens Christi (1, 8 f.) das Element, worin sein Geist lebt und sich erquickt, als dem Vorschmack der ἀνάψυξις, Ap. Gesch. 3, 19. Nur ist sein Geist jetzt in dem wichtigen Stück unendlich mehr gefördert, dass er nun, durch eigene Erfahrung gereift, erleuchtet und gedemütigt, den Weg durch Leiden zur Herrlichkeit als den einzigen kennt und lieb gewonnen hat.

Kann man nicht mit Recht sagen, das Element des ganzen Lebens Petri war: die messianische Herrlichkeit, und der Gegenstand, in Beziehung auf welchen seine innere Entwickelung vor sich ging, war vor allem: das Verhältniss zwischen Leiden und Herrlichkeit? In seinem ersten Zeitraum, während des Lebens Jesu, war es ihm schlechterdings unmöglich, die Herrlichkeit in einem wirklichen Verhältniss zum Leiden zu denken, es war ihm, als stosse beides sich unbedingt ab. „Das widerfahre dir nur nicht!" rief er dem Meister zu, als dieser vom Leiden weissagte; und als er selbst, der Jünger, ein Leiden vor sich sah, verleugnete er und floh vor dem Kreuz (Evangelien).

In dem zweiten Zeitraum, nach dem Kreuzestod und der Erhöhung Jesu, lernte er beides zusammen denken, aber nur noch äusserlich: es ist so, es soll und muss einmal so sein, denn Leiden und Tod des Herrn sind geweissagt, sind von Gott verordnet, als der Weg, durch den es geht; aber immer noch erkannte er Leiden und Tod Christi nicht als innerlich und wesentlich heilsnothwendig; die innere Kraft des Leidens war ihm noch verborgen, so lange er den Leidensweg nicht durch eigene Erfahrung kennen gelernt hatte (Ap. Gesch.).

In dem dritten Zeitraum ist ihm durch Leitung des Geistes in alle Wahrheit, unter Beihülfe persönlicher Erfahrungen im Apostelamt, im Gefängniss und in Verfolgungen, auch wohl durch den Verkehr mit Paulus und anderen, der Weg durch Leiden zur Herrlichkeit nicht nur als möglich und wirklich, sondern auch als der einzig nothwendige und selige Weg, der das Heil der Menschheit begründet, und den jeder Gläubige betreten muss, vollständig klar und herzlich lieb geworden (I. Brief).

Und nun, zugleich mit allen übrigen, damit zusammenhangenden Erkenntnissen und sittlichen Fortschritten, war das Ziel erreicht, zu dem Petrus als Apostel gelangen sollte.[1])

---

[1]) Die Vergleichung des petrinischen Lehrbegriffs im ersten Briefe mit den Reden der Apostelgeschichte legt zugleich ein erhebliches Zeugniss für die Glaubwürdigkeit des Lukas als Berichterstatter ab. Sowohl die Übereinstimmung des I. Briefs mit den Reden in eigentümlichen Zügen, als auch der Unterschied zwischen beiden, sofern dieser eine Fortentwickelung innerhalb einer und derselben Richtung darlegt, spricht für die Treue des Geschichtschreibers im Wiedergeben der Gedanken, während letzterer die Worte zum Theil frei gewählt hat. Das Verhältniss zwischen dem Lehrgehalt der Reden und des I. Briefes scheint uns *Weiss* nicht richtig getroffen zu haben, sofern er die Neigung verräth, einerseits in den petrinischen Reden der Apostelgeschichte einen höher entwickelten Lehrgehalt zu finden, als wir zugeben können, andererseits in dem Briefe die Begriffe eher auf ein sittlich tieferes Niveau herab zu drücken, um beide einander näher zu bringen, und zu verhüten, dass nicht der Brief einer späteren höher entwickelten, mehr paulinischen Gestalt christlicher Erkenntniss zugeschieden werde. Wir halten solche Besorgniss für eben so unbegründet als diejenigen Angriffe gegen die Ächtheit des Briefs, welche auf dessen angeblich paulinischen Charakter sich berufen. Was hat man denn für positive Urkunden und Beweise dafür, dass Petrus nicht könne so gelehrt haben, wie der erste Brief es thut? Ausser den petrinischen Reden der Apostelgeschichte, welche zu einem solchen Schluss wahrlich nicht berechtigen, besitzen wir ja gar keinen Anhaltspunkt dafür, es sei denn in gewissen Äusserungen des Apostels Paulus, von welchen wir jedoch gezeigt haben, dass sie der Verneinung keineswegs günstig sind. Man kann also blos aus demjenigen argumentiren, was man sich über Petri Gesinnung und Denkweise irgend woher einbildet, d. h. aus einem Vorurtheil. — Die Vergleichung des petrinischen Lehrbegriffs mit dem paulinischen können wir erst später anstellen, müssen jedoch schon hier unsere Überzeugung aussprechen, dass man keinerlei Recht habe, dem Apostel Petrus innere Entwickelungsfähigkeit abzusprechen, und zu behaupten, dass er vermöge seines Charakters oder seiner apostolischen Würde und Selbständigkeit nicht habe Fortschritte in der Verkündigung des Evangeliums machen dürfen, und dass er in keinem Fall einem andern, sei es auch der Apostel der Heiden, irgend eine Einwirkung auf seine Anschauungsweise und seinen Standpunkt habe gestatten können.

# FÜNFTER ABSCHNITT.

## *Die Lehre des Apostels Johannes.*

Für den Lehrbegriff, die christliche Anschauung und Gesinnung des Apostels Johannes stehen uns zweierlei Quellen zu Dienst, einerseits die Apokalypse, andererseits das vierte Evangelium nebst den Briefen. Indem wir beiderlei Quellen zugleich benützen, gerathen wir in Conflict mit zwei Gruppen theologischer Kritiker, welche, ungeachtet sie von verschiedenen Standpunkten ausgehen, dennoch darin zusammentreffen, dass sie die Apokalypse von dem Evangelium samt den Briefen trennen. Die Einen schreiben dem Apostel Johannes das Evangelium und die Briefe zu, sprechen ihm aber die Apokalypse ab; die Andern erkennen umgekehrt die Apokalypse als ein Werk des Apostels Johannes an, sprechen ihm aber das Evangelium samt den Briefen mit grösster Zuversicht ab. Wir bezeichnen die erstere Gruppe als die *Schleiermacher*'sche, weil nicht nur der Meister selbst (Einleit. ins N. T., S. 317. 449 ff. 466 f. 470 f.) sich auf diese Seite gestellt hat, sondern auch diejenigen Theologen, deren eingehende Untersuchungen auf dieses Ergebniss führten, zu der Schule *Schleiermacher*'s gezählt werden dürfen (z. B. *Bleek*, Theol. Zeitschrift von *Schleiermacher, de Wette* und *Lücke*, 1820, S. 253 ff.; Beiträge zur Evangelienkritik, 1846, S. 182 ff.; *Lücke*, Versuch einer vollständ. Einleitung in die Offenb. des Johannes, 2. Aufl., 1848—1852; *Neander*, Pflanzung und Leitung II, S. 628, 4. Aufl.). Diese Ansicht war in den zwanziger und dreissiger Jahren ziemlich herrschend geworden. Allein im folgenden Jahrzehnt wendete sich das Blatt: die entgegengesetzte Ansicht, dass die Apokalypse ächt johanneisch, das vierte Evangelium samt den Briefen pseudojohanneisch sei, fand in der *Baur*'schen Schule eine Anzahl Sprecher und Vertheidiger, mit solchem Erfolg, dass jener kritische Doppelsatz zu einem Axiom der Schule geworden ist (*Zeller*, Theol. Jahrbücher, 1842, S. 654 ff.; *Schnitzer*, ebendas.

S. 458 ff. 627 ff.; *Baur* a. a. O., 1844, S. 659 ff.; Christenthum der drei ersten Jahrhunderte, 1853, S. 131. 150ff., 2. Aufl., S. 167; *Köstlin*, Lehrbegriff des Ev. Joh., 1843, S. 3; *Schwegler*, Nachap. Zeitalter, II, S. 249 ff.). So stark diese beiden Gruppen von Kritikern sich gegenseitig widersprechen, so treffen sie doch in dem Dilemma zusammen, das *de Wette* (Einleitung ins N. T., 3. Aufl., S. 367) wie ein Axiom hingestellt hat: „In der neutestamentlichen Kritik steht nichts so fest, als dass der Apostel Johannes, wenn er Verfasser des Evangeliums und der Briefe ist, die Apokalypse nicht geschrieben hat, oder wenn diese sein Werk ist, er nicht Verfasser der andern Schriften sein kann." Indessen brauchen wir uns vor diesem Machtspruch um so weniger zu beugen, als die Erfahrung zeigt, dass schon viele für unumstösslich ausgegebene Resultate der Kritik wieder abgethan worden sind, und zwar hie und da von ihren Urhebern selbst. Den letzten Schritt, von der halben zu der ganzen Verneinung, hat *Lützelberger* gethan, indem er („Die kirchliche Tradition über den Apostel Johannes und seine Schriften" 1840) die Ächtheit sämtlicher johanneischen Schriften verneinte. Wir halten an der Einheit des Verfassers fest, und erkennen beiderlei Schriften als apostolisch und johanneisch an. Dabei haben wir Gelehrte wie *Gieseler* (Kirchengesch., 4. Aufl., I, 1, 127, Anm.), *Guerike* (Einl. in das N. T.), *Hengstenberg*, *Hase* und andere auf unserer Seite, also Männer von sehr verschiedener theologischer Richtung. Dasselbe Urtheil fällen auf Grund eingehender Untersuchung A. *Niermeyer*, *Over de echtheid der Johanneische Schriften*, 1852; W. *Milligan*, Abhandlung im *Contemporary Review* 1871, Aug. und Sept.: *The Gospel of St. John and the Apocalypse*; Hermann *Gebhardt*, Der Lehrbegriff der Apokalypse und sein Verhältniss zum Lehrbegriff des Ev. und der Epp. des Johannes, 1873, bes. 326 ff. Das Schlusswort *Gebhardt*'s, S. 431 ff., enthält in gedrängter Ausführung den Kern seiner Vergleichung zwischen Apokalypse und Evangelium mit mancher treffenden und geistvollen Beobachtung. Allein die wissenschaftliche Unparteilichkeit und Gründlichkeit erfordert es, nicht schon im voraus die Apokalypse und das

Evangelium nebst den Briefen unterschiedslos zu benützen, sondern vorerst jedes für sich zu Grunde zu legen.

Fassen wir vorerst die Apokalypse ins Auge, so müssen wir die Behauptung der *Baur*'schen Schule als gegründet anerkennen, dass die äusseren Zeugnisse für den apostolischen und johanneischen Ursprung dieses Buches stärker und stetiger seien, als für andere neutestamentliche Schriften, so dass nur Befangenheit und unkritische Übereilung dazu führen konnte, die Authentie unseres Buches der Ächtheit des Evangeliums zu opfern.

Das Buch hat den Zweck, die Gläubigen unter dem Kreuz, bei den Versuchungen und Gefahren, denen sie in dem Kampf der Feinde Gottes und Christi wider Christum und seine Kirche ausgesetzt sind, zur Geduld und Standhaftigkeit (ὑπομονὴ 2, 19; 13, 10; 14, 12), zu unerschütterlicher Treue und mutiger Freudigkeit im Bekenntniss Jesu (μαρτυρία Ἰησοῦ) zu stärken. Das Mittel zu diesem Zweck ist die Darstellung der fortwährenden Gegenwart und Herrschaft Christi, seines endlichen Sieges auf Erden und seiner vergeltenden Zukunft, zum Gericht über die feindlichen Mächte, und zum Lohn der Treue; endlich die damit verbundene Schilderung der seligen Ruhe und heiligen Vollendung derer, welche die Friedenszeit hienieden nicht erleben. sondern zuvor unter Kampf und Noth als treue Bekenner gefallen sind. Die herrliche Kunstform des Ganzen, welche eine wirklich empfangene Offenbarung voraussetzt, lassen wir hier unberührt.[1]) Über die vielfach erwogene und so verschieden beantwortete Frage nach den geschichtlichen Gegenständen und der Zeit, auf die sich die einzelnen Weissagungen und Bilder beziehen, bemerken wir im Anschluss an *Auberlen*, Daniel und Offenb. Joh., 1854, S. 362 ff. in der Kürze folgendes. Es lassen sich drei Hauptgruppen der Auffassung des Ganzen unterscheiden, die sich wieder in untergeordnete Gattungen spalten,

---

1) Vgl. *Godet*, Bibelstudien, deutsch von Kägi, 1878, II, 212 f. über die Thatsache, dass göttliche Weissagung und überlegende Arbeit an der kunstvollen Form sich nicht ausschliessen.

mitunter gegenseitig sich verzweigen und zum Theil in einander übergehen. Die erste Hauptart der Auffassung ist die weltgeschichtliche („kirchengeschichtliche", *Auberlen*), welche in ihrer strengsten Durchführung die Apokalypse als eine prophetische Summa der gesamten Weltgeschichte seit Christo betrachtet, so dass man die einzelnen Zeitläufe und Zeitpunkte sogar chronologisch daraus zu erkennen vermöge; der berühmteste Ausleger dieser Richtung ist *Bengel.* Die zweite Hauptart der Auslegung ist die „zeitgeschichtliche", d. h. diejenige, welche die Gegenstände des Buchs sämtlich und ausschliesslich in der Zeit seiner Abfassung sucht. Diese Art der Auslegung hat drei verschiedene Ansichten erzeugt, je nachdem man dasjenige, was, als Christo und seinem Reiche feindlich, bekämpft wird, entweder ausschliesslich im Judentum (*Abauzit, Herder, Hartwig,* später *Züllig,* 1834, 1840) oder ausschliesslich im Heidentum und der Weltmonarchie des heidnischen Roms (*Semler, Ewald*) findet, oder beides vereinigt, so dass in der ersten Hälfte des Buchs Jerusalem und das Judentum als Christusfeindlich dargestellt, in der zweiten das weltherrschende Rom und sein Kaisertum, hauptsächlich Nero, als der Widerchrist bekämpft sein soll (*Grotius, Eichhorn, Lücke*). Eine dritte Hauptart der Auslegung, welche man die „heilsgeschichtliche" nennen kann, sieht in der Apokalypse nicht sowohl Einzelgeschichte der Zukunft, als Weissagung der grossen Entwickelungen des Reiches Gottes, so dass das Heil der Seele und die Vollendung des Reiches Gottes überall den Hauptgesichtspunkt bildet (*Hofmann,* Weissagung und Erfüllung, und „Schriftbeweis"; *Auberlen*). Als ein Übergang der reichsgeschichtlichen Auslegung in die weltgeschichtliche ist *Hengstenberg's* Erklärung anzusehen, während *Thiersch,* Kirche im apost. Zeitalter, S. 230 ff., einen bemerkenswerthen Versuch gemacht hat, die heilsgeschichtliche Auslegung mit der zeitgeschichtlichen zu combiniren, indem er selbst die Nerosage als zeitlichen Anknüpfungspunkt der Weissagung anerkennt: der einstige Antichrist habe in diesem ungöttlichen Tyrannen eine Art Vorläufer gehabt.

Die Gedanken des Buches sind, wie der Augenschein zeigt, durchaus in alttestamentliche Anschauungen und Bilder gekleidet, woraus jedoch keineswegs folgt, dass auch der Standpunkt noch jüdisch und nicht christlich sei. Das ergibt sich sogleich, wenn wir auf die Lehren selbst eingehen.

In der Lehre von Gott wird theils im Gegensatz gegen das Heidentum, mit seinen vermeintlichen Göttern, die Wahrheit hervorgehoben, dass Gott der lebendige und ewige (7, 2; 4, 9; 1, 4), *παντοκράτωρ*, der allmächtige Schöpfer ist (4, 11; 10, 6; 18, 8), theils im Hinblick auf das im Buch geschilderte Gericht, dass er heilig, gerecht und wahrhaftig ist (6, 10; 15, 4; 16, 5). Aber auch die Liebe Gottes tritt hervor, nicht nur in dem Gruss 1, 4: *χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ ὁ ὢν* u. s. w., sondern auch in der wiederholten Verheissung: „Gott wird abwischen alle Thränen" 7, 17; 21, 4; so wie in dem Wort 21, 7: *αὐτὸς ἔσται μοι υἱὸς*, wornach Gott Vater ist.

Sehr beachtenswerth ist, was wir von Christo, seiner Person und seinem Werk ausgesagt finden. An seiner Person wird das Menschliche und Göttliche deutlich bezeichnet. Er ist der Löwe aus dem Stamm Juda, die Wurzel David's (5, 5; 22, 16), also menschlicher Abkunft, aus dem Stamm Israëls und dem Geschlecht, welche die messianische Verheissung haben. Aber er heisst auch das Ἄλφα und das Ὦ, der erste und der letzte, der Anfang und das Ende, der heilige und wahrhaftige (1, 17; 2, 8; 22, 13; 3, 7), was im Buche zugleich Prädikat Jehovah's, des ewigen, ist, und schlechthin göttliche Wesenheit bezeichnet (1, 8; 21, 6). Ferner nennt Christus sich selbst 3, 14 f.: *ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ*. Da nun *κτίσις* nur entweder die Schöpfung als Akt, oder das Geschöpf bedeuten kann, auf der andern Seite aber das *θεοῦ* bei *κτίσις* verbietet, dem *ἀρχὴ* die Bedeutung „Urheber, Gründer" beizulegen, so bleibt nichts anderes übrig, als den Begriff „Anfang der Schöpfung Gottes" anzunehmen. Dieser Begriff aber kann, wenn wir die apokalyptische Formel *ἀρχὴ καὶ τέλος* vergleichen, nicht auf den des ersten oder höchsten Geschöpfes, oder dessen, „bei welchem in der Gegenwart die gottgeschaffene Welt anhebt" (*Ritschl*,

Altkath. Kirche, 1. Aufl., S. 144; *Baur*, N. T. Theol., 217 f.; *Hofmann*, Schriftbeweis I, 153) beschränkt werden, so dass Christus in die Reihe der Geschöpfe, wenn auch als *primus inter pares*, gestellt wäre; sondern es wird ihm mindestens Priorität, der Zeit nach, also Präexistenz, und Vorrang der Würde nach, vor aller Kreatur, beigelegt. Er wird als ein übergeschöpfliches Wesen, als Princip der Schöpfung hingestellt, womit das alleinig souveräne Schaffen Gottes nicht verneint, sondern durch ϑεοῦ direct bestätigt wird; vgl. *Gebhardt*, Lehrbegriff der Apokalypse, S. 96 ff. Ferner wird Christo, wo er samt den himmlischen Schaaren in seiner Herrlichkeit zum Gericht erscheint, der Name ὁ λόγος τοῦ ϑεοῦ (19, 13) beigelegt, wornach er selbst das Wort, der persönliche Träger der göttlichen Weisheit und Macht, der Vermittler aller göttlichen Selbstoffenbarung ist.[1])

Das Werk Jesu Christi geht daraus hervor, dass er uns liebet (1, 5), indem er für's erste der treue und wahrhaftige „Zeuge" ist (3, 14; 1, 5), d. h. der schlechthin zuverlässige Verkündiger göttlichen Willens und göttlicher Wahrheit, wie er denn auch vom Himmel seinen Engel sendet, um Zeugniss zu geben (22, 16, vgl. Vs. 20). Ferner stellt die Apokalypse Jesum, den Gekreuzigten, so gern unter dem Bilde des geschlachteten Lammes dar (5, 6; 13, 8; 7, 14; 12, 11; vgl. 1, 5;

1) Die Erörterung *Lücke*'s über die Christologie der Apokalypse, Versuch einer vollständigen Einleitung, 2. Aufl., S. 734 f. ist oberflächlich und des sonst trefflichen Werkes kaum würdig; *Baur*'s Bemühen, den Prädikaten Christi in unserem Buch die metaphysische Bedeutung zu benehmen (Christentum, 1. Aufl., 290 ff. 2. Aufl. 315 f.; N. T. Theol. 215 ff.) ist minder überzeugend; eingehender *Niermeyer, Over de echtheid der Joh. Schriften*, Haag 1852, S. 169 ff. Mit Recht bekennt *Reuss, Hist. de la Théol. chr.* I, 346: *on doit reconnaître, sans hésiter, que Christ, dans l'Apocalypse, est élevé au niveau de Dieu.* Vergleiche die treffende Bemerkung *Beyschlag*'s, Christologie des N. T. 1866, S. 133. Wechselseitige Erläuterung findet statt zwischen dem Ausdruck ὁ λόγος τοῦ ϑεοῦ und ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως. Dass ein weltschöpferisches Gotteswort, nicht ein blos weltrichtendes, ἀρχὴ τῆς κτίσεως heissen kann, man fasse nun ἀρχή wie man wolle, liegt auf der Hand; ein blos weltrichtendes hingegen wäre wohl ein τέλος, aber in keinem Sinn eine ἀρχή. — *Gebhardt*, Lehrbegriff der Apocalypse, 1873, S. 98 ff.

7, 18); ein Bild, das in erster Linie vom Passalamm hergenommen ist, während zugleich die Stelle Jes. 53 und der Ritus des Versöhnungsopfers vorzuschweben scheinen. Damit ist Jesu Tod am Kreuz als Versöhnungs- und Opfertod aufgefasst. Seinem Blute wird demgemäss eine von Sünden loskaufende (5, 9; 14, 3) und reinigende (1, 5; 7, 14) Kraft beigelegt. Das ganze Werk der Erlösung ist ein siegreicher Kampf (3, 21; 5, 5). Nun aber Jesus gesiegt hat, auferstanden und erhöhet ist, ist er auch ein König der Könige, sitzt mit dem Vater auf seinem Thron, hat Macht, Ehre und Herrlichkeit, ja er hat die Schlüssel des Hades und des Todes (1, 18; 3, 21; 5, 9. 12; 19, 16). Als Herr hat er auch den „Schlüssel David's", wandelt mitten unter den goldenen Leuchtern, d. h. den Gemeinden, und durchschauet mit Augen wie Feuerflammen, als der die sieben Geister Gottes hat, d. h. den einen Geist Gottes in der Fülle seines Wesens, in seinen verschiedenen Offenbarungen, die Seelen und die Zustände der Gemeinden (2, 1. 18; 3, 7; 5, 6), d. h. er waltet als allwissendes, gegenwärtiges und mächtiges Haupt seiner Kirche, hält die Seinen fest 1, 16, züchtiget, die er lieb hat 3, 19, steht vor der Thür und geht zu ihnen ein 3, 20.

Die Kirche besteht aus begnadigten Seelen, die ursprünglich mit Sünden befleckt, elend und todt waren (1, 5; 3, 1. 17), nun aber berufen, auserwählt und gläubig geworden sind (17, 14). Sie sind gesammelt aus allerlei Völkern, Geschlechtern und Sprachen der Menschheit (5, 9; 7, 9). Hiemit ist der Universalismus des Christentums so ausdrücklich bezeugt, dass man keinen Grund hat, dem Verfasser jüdische Beschränktheit vorzuwerfen: dies erkennt selbst *Lücke* so entschieden an, dass er a. a. O. 736 ff. die Apokalypse gegen derartige Beschuldigungen gründlich in Schutz nimmt, vgl. *Bleek*, Beiträge zur evang. Kritik, 184 ff.; *Niermeyer* a. a. O. 84 ff. Die Apokalypse bekennt positiv die Menschheitsbestimmung des Evangeliums, stellt sie aber in der Form dar, dass das Volk Gottes von seinem alttestamentlichen Grundstock aus alle Zweige der Menschheit in seine Gemeinschaft aufnimmt, durch das Wort

Gottes (3, 3; 14, 6 f.), das sie annehmen. Sie haben ihre Kleider gewaschen und gereiniget im Blute des Lammes (7, 14), d. h. sie sind der Versöhnung mit Gott durch Christi Tod persönlich theilhaftig geworden, haben die Versöhnung sich zugeeignet. Damit sie aber des Heils nicht verlustig gehen, müssen sie sich heiligen (22, 11, vgl. 11, 18), sich der Gemeinschaft mit den Sünden der Welt entschlagen (14, 4; 18, 4), in Gottesfurcht und Gehorsam (11, 18; 12, 17; 19, 5) den Glauben und das Bekenntniss von Jesu bis zum Tode treu bewahren (2, 2. 3; 19, 10), und überwinden (2, 7; 21, 7). Diese Gläubigen haben eine hohe Würde: sie sind Könige und Priester (1, 5; 5, 10), unter einander aber Brüder (19, 10).

Der Gemeinde Christi tritt feindselig, in aller Weise bekämpfend, die Welt verführend und ihr entfremdend, der Satan entgegen (2, 9; 12, 9 f.; 20, 2. 9). Nachdem er aus dem Himmel verstossen und auf die Erde herniedergestürzt ward (12, 13 ff.), verfolgt er auf Erden die Gemeinde Christi, namentlich dereinst, mittels der beiden Mächte, die unter der Gestalt theils des furchtbaren Thiers aus dem Meer, das „grosse Macht und viel List" vereinigt, theils des Thiers aus dem Lande, des Pseudopropheten, dargestellt sind (13, 1 ff.). Das erstere Thier tritt sodann noch in Verbindung mit der gottlosen Weltstadt auf, verfolgt die Gläubigen bis zum Tode, und will Christi Reich vertilgen. Die Menschen, welche dem wahren Gott und Christo nicht dienen, lassen sich verführen, das Thier und dessen Bild anzubeten, sie dienen eben damit dem Teufel, der dem Thier seine Macht gegeben hat (13, 4; 14, 9. 11; 16, 2), und versinken in alle Sünden und Laster (9, 21; 14, 8; 17, 2 ff.; 18, 3. 6 f.; 21, 8).

Dieser furchtbare, viele Opfer erfordernde Kampf endigt mit einem herrlichen Sieg, bei Christi Wiederkunft. Er wird sichtbar wiederkommen vom Himmel, so dass aller Augen ihn sehen (1, 7; 19, 11), in grosser Herrlichkeit, begleitet vom Heer der Heiligen (19, 14. 19, vgl. 17, 14). Das ist durch das ganze Buch hindurch die heilige Grundwahrheit. Johannes sagt: „Siehe er kommt mit den Wolken" u. s. w. (1, 7); Christus lässt den Gemeinden schreiben: „Ich komme" (2, 5. 16; 3, 3.

11); Johannes darf im Gesichte schauen, wie Christus herniederkommt (19, 11 ff.). An verschiedenen Stellen ertönt die Stimme: „Siehe ich komme schnell“ (16, 15; 22, 7. 12. 20). Der Geist antwortet aus den Herzen der Gläubigen: „Komm, Herr Jesu“ (22, 17. 20). Es ist unzweifelhaft, dass das Kommen Christi als ein sichtbares, in Verbindung mit Erscheinungen und Erschütterungen der sichtbaren Welt geschildert ist, vgl. *Lücke* a. a. O. 719 ff. Der wiederkommende Christus wird erstlich seine und seines Reiches Feinde, die sich wider ihn zusammenschaaren (19, 19), machtvoll bekriegen und siegreich überwinden. Wie schon zuvor c. 18 Babylon, das buhlerische Weib (d. h. die gottesvergessene Weltstadt 17, 1 ff. 18, s. *Hofmann*, II, 2, 640 ff.) gerichtet und vernichtet worden ist, so wird er selbst, bei seiner Erscheinung, nicht nur an den Verführten das verdiente Gericht vollziehen (19, 21, vgl. 15, 17 f.), sondern auch die beiden Verführer, das Thier (die gottfeindliche Weltmacht, das gesamte Weltreich, als Gegentheil des Gottesreichs, s. *Auberlen*, Daniel u. Offenb. Joh. 1854, 267 ff.) und den Pseudopropheten (die gottfeindliche Weisheit und Geistesmacht), unterdrücken und lebendig in den brennenden Schwefelpfuhl werfen (19, 20), worauf auch der Urheber und Fürst alles Bösen, der Satan, in den Abgrund gestürzt wird, wo er tausend Jahre gebannt und gebunden bleibt, so dass während dieses Zeitraums keine Verführung der Völker mehr von ihm zu besorgen ist (20, 1—3). Auf der andern Seite haben, zweitens, die Gläubigen und Treuen die Früchte der Wiederkunft ihres Herrn zu geniessen, zunächst diejenigen, welche jenen Zeitpunkt erleben, indem sie von da an während eines Jahrtausends auf Thronen sitzen und richten[1]), sodann auch die um des Bekenntnisses Jesu willen früher

---

[1]) In der Schilderung 20, 4 f. sind offenbar die θρόνοι und das βασιλεύειν, welches Vs. 4 und 6 sich wiederholt, der Hauptgedanke; das κρίμα ἐδόθη folgt nach, und führt, ebenso wie Dan. 7, 22, einen Zug fürstlicher Stellung vor Augen. Dass mit κρίμα ἐδόθη αὐτοῖς nicht ein richterlicher Akt geschildert wird, wie *Weiss*, N. T. Theol. 557, Anm. 1 behauptet, ergibt sich aus dem Umstand, dass die vor Gericht Gezogenen geradezu errathen werden müssten, während der Apokalyptiker anderswo, vgl. 20, 11 ff. einen Gerichtsakt, das

getödteten, die Märtyrer und Bekenner, nachdem sie vom Tod auferweckt sind in der ersten Auferstehung (20, 5)[1]; sie leben nun in ungestörtem Frieden, in priesterlichem Dienste Gottes und Christi, mit königlicher Herrlichkeit (20, 6) bekleidet.

Das tausendjährige Reich ist noch nicht die Vollendung selbst. Nach Ablauf der tausend Jahre bricht noch ein letzter Kampf aus, indem Satan wieder los wird, und einen Ansturm heidnischer Völker wider die Heiligen und die Stadt Gottes erregt (20, 7—9). Allein Feuer vom Himmel verzehrt diese Feinde, und Satan wird nun zu ewiger Qual in den Feuerpfuhl geworfen, wo das Thier und der Pseudoprophet schon zuvor sind (Vs. 9. 10).

Jetzt tritt das Weltende ein, mit dem Weltgericht und der Auferstehung aller Todten (20, 11—15). Himmel und Erde vergehen; an deren Stelle tritt eine neue Welt (21, 1. 4 f., vgl.

---

Weltgericht, mit unzweideutiger Klarheit darzustellen weiss. Wir stimmen deshalb *Gebhardt*, Apokal. S. 292 bei, der in *κρίμα ἐδόθη* den solennen Ausdruck des Beginns der Herrschaft sieht.

[1]) Dass diese „erste Auferstehung" im eigentlichen Sinn verstanden sein will, erhellt aus dem Gegensatz Vs. 5, wornach die übrigen Todten nicht wieder leben, bis die tausend Jahre verflossen sind. Man muss den Worten völlig Gewalt anthun, wenn man, mit *Hengstenberg* (Die Offenbarung des h. Joh. II, 1, 357 ff.), die „erste Auferstehung" bildlich fassen, und von der ersten Stufe der Seligkeit und Ruhe in der unsichtbaren Welt verstehen will. Abgesehen von allen andern Bedenken, bleibt es dann unerklärlich, warum diese „Auferstehung", Vs. 5, erst mit dem Beginn der tausend Jahre stattfinden soll. Nur die Befangenheit kann verkennen, dass *ἔζησαν* hier ganz die gleiche Bedeutung hat, wie 2, 8: *ὃς ἐγένετο νεκρὸς καὶ ἔζησεν*, d. h. *in vitam redierunt* (*Bengel*), man erwäge den Gegensatz: *ψυχὰς τῶν πεπελεκισμένων — καὶ ἔζησαν.* Die Stelle lehrt, wie *Lücke* a. a. O. 730 f.; *Hofmann* II, 2, 652 f. und andere einmütig anerkennen, eine Auferweckung der Märtyrer vom leiblichen Tode, zum vollen Genuss der Mitherrschaft mit Christo während der tausend Jahre, ein Zustand, der aber rein und edel geschildert ist, ohne alle Beimischung sinnlicher Züge. Dass aber nicht blos von Auferstandenen die Rede sei (*Hofmann* 653), wird durch den Unterschied zwischen: *ἐκάθισαν — καὶ κρίμα ἐδόθη αὐτοῖς* einerseits, und: *καὶ τὰς ψυχὰς — — καὶ ἔζησαν* etc., Vs. 4, merklich angedeutet. Wir stimmen hierin mit *Hebart*, Die zweite sichtbare Zukunft Christi, 1850, S. 165, überein, ungeachtet diese Schrift in Hinsicht biblischer Vollständigkeit, exegetischer Forschung und wissenschaftlicher Verarbeitung manches zu wünschen übrig lässt.

20, 11), das neue Jerusalem steigt hernieder von Gott (21, 2. 9 f.); Gott selbst wohnt bei den Menschen (21; 22, 3 f.). Die Stadt bedarf keiner Sonne noch Mondes, denn die Herrlichkeit Gottes und des Lammes erleuchtet sie (21, 23, vgl. Vs. 11; 22, 5). Auch hat die neue Stadt keinen Tempel, denn der allmächtige Gott mit seiner heiligen Gegenwart und das Lamm ist ihr Tempel (21, 22). Reine Heiligkeit und Seligkeit (21, 4. 8. 27; 20, 1 ff.), priesterlicher Dienst Gottes und des Lammes von Seiten der Kinder Gottes (22, 3 f.; 21, 7) und ewiges königliches Herrschen derselben (22, 5) waltet in der Stadt. Ihre Thore tragen die Namen der zwölf Stämme Israëls, und die Grundsteine ihrer Mauern die Namen der zwölf Apostel des Lammes (21, 12. 14). Die Völker, welche die neue Erde bewohnen, wandeln im Lichte dieser herrlichen Gottesstadt, die Könige der Erde huldigen ihr, und die Blätter der Lebensbäume längs des Lebensstromes, der durch ihre Strassen fluthet, dienen zum Heil der Völker (21, 24 ff.; 22, 1—3).

Es ist zwar streitig, was der Begriff von ἔθνη 21, 24. 26; 22, 2 und βασιλεῖς τῆς γῆς sei, ob an Heiden und an die ausser der Gemeinde befindliche Menschheit (*Hofmann*, II, 2, 660), oder an Heidenchristen (*Credner*, Einl. I, 74) zu denken sei, oder ob ἔθνη einfach „Völker" bezeichne, welche dann als der seligen Gemeinde zugewandt vorausgesetzt wären. Bei ersterer Auffassung müssen die Aussagen von den ἔθνη in die letzte Weltzeit zurückversetzt werden, d. h. in den Zeitraum vor Neuschaffung Himmels und der Erde (*Hofmann* a. a. O.), worauf aber nicht eine Spur in den Worten selbst deutet, vielmehr muss dieser Unterschied geradezu zwischen den Zeilen gelesen und untergeschoben werden. Der Gedanke an die Heidenchristen aber ist ebenfalls unberechtigt, wenigstens gibt die alttestamentliche Färbung des Bildes der Gottesstadt für diese Auffassung keine Stütze, denn die verklärte Gemeinde Gottes ist eben als das neue, vollendete Israël dargestellt. Es bleibt also nichts anderes übrig, als ἔθνη mit *Hengstenberg* a. a. O. II, 2, S. 47; *Lücke* a. a. O. 738 f. und anderen für „Völker", „Nationen" zu nehmen, welche der Gottesstadt zugewandt sind,

und die neue Welt, rings um das neue Jerusalem, bewohnen.[1]) Hierin liegt also keine judaistische Beschränkung, so wenig als in dem Umstand, dass die Namen der zwölf Apostel auf den zwölf Grundsteinen der Mauer stehen (21, 14), eine directe Ausschliessung und Verwerfung des Apostels Paulus liegt (gegen *Baur*, Kanon. Evang., S. 348. 368; Christentum der drei ersten Jahrh., 1. Aufl., 75 f.; 2. Aufl., 81; N. T. Theologie 214; *Schwegler*, Nachapost. Zeitalter I, 121. 157 f.; II, 254). Denn wenn einmal, dem ganzen Ton des Buches gemäss, die Kirche Christi als das wahre Israël, ihre Gesamtheit als die volle Zwölfzahl der Stämme Israëls, die vollendete Gottesstadt nach dem Maass der Zwölfzahl dargestellt wurde, so konnte ja der Seher einen dreizehnten Grundstein ohne die hässlichste Störung unmöglich anbringen, selbst wenn er der freisinnigste Verehrer des Apostels Paulus war. Überdies darf man, wenn die apostolische Zwölfzahl genannt wird, nicht kleinlich abzählen, nennt doch Paulus selbst einmal (I Kor. 15, 5) „die zwölfe", während ihrer damals genau genommen nur eilf waren. Vgl. *Bleek*, Beiträge, 184; *Ritschl*, Entstehung, 1. Aufl., 138; 2. Aufl., 120 f.; *Niermeyer* a. a. O. S. 87 f.; *Lücke* a. a. O. 739; *Reuss* a. a. O. II, 518 ff. Nicht sehr klar und überzeugend erklärt den Abschnitt *Gebhardt*, Lehrbegriff der Apokal., S. 314 ff.[2])

---

Indem wir nun auf das Evangelium und die Briefe Johannis übergehen, lassen wir die von *Baur* vorgebrachten Zweifel gegen die Einheit des Verfassers der Briefe und des

---

[1]) Dass 21, 24. 26; 22, 2 *ἔθνη* nicht den religiösen Begriff des Heidentums, im Gegensatz zu dem Volk Gottes, in sich schliessen kann, wie *Weiss* a. a. O. 560 vgl. die Anm. 5 voraussetzt, sondern einfach den Begriff der Nationen bezeichnen will, welche der Gottesstadt selbst nicht voll angehören, wohl aber so zu sagen ihre Bundesverwandten sind, ergibt sich einmal aus dem parallelen *βασιλεῖς τῆς γῆς* 21, 24, sodann aus der Aussage 21, 26 *περιπατήσουσι διὰ τοῦ φωτὸς αὐτῆς*, und 22, 2 *τὰ φύλλα τοῦ ξύλου εἰς θεραπείαν ἐθνῶν*.

[2]) Mit Recht erinnert *Kliefoth*, Die Offenbarung des Johannes, 1874, III, 315: Der Text zählt die Namen der Apostel so wenig wie die der Stämme auf, und zeigt also nicht, wie er sie zählt. Es ist demnach vergeblich zu fragen, ob er den Paulus mitzähle? und wen er dafür weglasse?

Evangeliums, mit Berufung auf die treffende Erledigung derselben durch W. *Grimm* (Über den I. Brief Johannis und sein Verhältniss zum Evangelium, Stud. und Krit. 1849, S. 269 ff.) und *Düsterdieck* (Die drei joh. Briefe, 1852, I, S. LVII ff.), auf sich beruhen, entwickeln vielmehr den Lehrbegriff des Evangeliums und der Briefe in Verbindung mit einander, wobei wir die Ächtheit beider, wie oben erwähnt, voraussetzen.[1])

---

[1]) Die Schwierigkeit dieser, im Kreis der „Einleitung ins N. T." ohne Zweifel bedeutendsten Frage ist bekannt. Ein Zeugniss davon, wie sehr die entscheidenden Momente hiebei einander die Wage halten, ist die Thatsache, dass sogar ein Kritiker wie *Strauss* in den verschiedenen Ausgaben seines „Lebens Jesu" schwankt, indem er früher die Unächtheit voraussetzte, später der Ächtheit des Evangeliums sich wieder zuneigte. Dass die Bestreitung der Ächtheit aus inneren Gründen, wie sie von *Baur* (Composition und Charaker des Joh. Evang., Theol. Jahrb. 1844, 1. 3. 4) geführt worden ist, unerachtet des anerkannten Scharfsinns, nicht auf sicherem Grunde ruhe, ist im einzelnen von *Bleek* (Beiträge zur Evangelienkritik 1846), *Hauff* (Stud. u. Krit. 1846, III, S. 350 ff.), *Luthardt* (Der johanneische Ursprung des vierten Evang. 1874) und anderen nachgewiesen worden. Unter den äusseren Zeugnissen, die *Zeller* (Theol. Jahrbücher 1845, IV, S. 579 ff.) in negativer Richtung mustert, sind zwei besonders misachtet worden, nämlich der wichtige Umstand, dass Herakleon, der unmittelbare Schüler Valentin's, einen Commentar über das johanneische Evangelium verfasst hat, und die von *Semisch* (Denkwürdigkeiten des M. Justinus 1848, S. 155 ff.) beleuchteten Citate Justin's aus Johannes. Eine unbefangene Würdigung schon dieser zwei Zeugnisse reicht hin, um die Hypothese von der Abfassung des vierten Evangeliums Mitte des zweiten Jahrhunderts zu widerlegen. Wir stimmen überhaupt der Bemerkung *Bleek*'s (Beiträge, S. 91) bei, dass es „ohne Vergleich schwieriger sei, die Erscheinungen, welche der Inhalt des vierten Evangeliums an sich und in Vergleich mit den Synoptikern, sowie seine Geschichte in der Kirche, darbietet, bei Voraussetzung der Unächtheit der Schrift, als bei ihrer Ächtheit, zu begreifen". — Seit 1850 sind einige sehr beachtenswerthe Zeugnisse für das Evangelium Johannis in neuentdeckten Schriften des Altertums zum Vorschein gekommen: einmal in dem durch *Dressel* in Rom entdeckten Schluss der Clementinischen Homilien, von welchen die Kritik vorher förmlich ausgemacht hatte, dass sie das vierte Evangelium unmöglich citiren könnten. Der aufgefundene Schluss beweist unwidersprechlich, dass der Verfasser das Evangelium Johannis gekannt und benützt hat. Sodann finden wir in den Auszügen aus Schriften des Gnostikers Basilides, welche in den sogenannten *Philosophumena Origenis*, in Wahrheit *Hippolytus*, *Refutatio haeresium* mitgetheilt sind, eine merkwürdig reichliche Benützung des Evangelium Johannis. Von der Darstellung des Basilidianischen Systems, die wir bei Hippolytus finden, urtheilen Kenner, wie *Uhlhorn* (Das basilidianische System 1855) und *Baur*

Wenn wir nebst den Briefen auch das Evangelium als Quelle der Lehre des Johannes benützen, so kann das in Betreff des Prologs und mancher Zwischenbemerkungen, im Laufe der Erzählung und am Schluss derselben, natürlich keiner Beanstandung unterliegen. Anders liegt die Sache, wenn wir auch Reden Jesu benützen, um des Apostels Lehre daraus kennen zu lernen. Heisst das nicht die Geschichtlichkeit dieser Reden indirect antasten und zum Opfer bringen? Wir glauben nicht. Die Reden Jesu sind unserer Überzeugung nach wahr wiedergegeben, aber dass ihre Form und Fassung ohne alle Zuthat des Berichterstatters auf uns gekommen sei, scheint eine ungeschichtliche und unnatürliche Voraussetzung zu sein, denn das Wesen und der Gang des gottmenschlichen Lebens und der göttlich-menschlichen Fortpflanzung desselben bedingen ebensowohl ein Übergehen des Subjectiven ins Objective, als des Objectiven ins Subjective. Vgl. die trefflichen Gedanken *Lutterbeck*'s a. a. O. II, 253 ff. und *Bunsen*'s ähnliche Bemerkung, Hippolytus I, 303; *Luthardt*, Der joh. Ursprung des vierten Ev. 178 ff.; *Godet, Comm. sur l'Ev. de St. Jean, 2. ed.*, T. I, S. 163 ff.; *Weiss*, N. T. Theol., 4. Aufl., S. 596 ff. Wir schöpfen demgemäss aus den johanneischen Reden Jesu ebensowohl den Lehrbegriff des Apostels, als die Lehre Jesu.

Den Zweck seines Evangeliums bezeichnet Johannes selbst: „Es ist geschrieben, damit ihr glaubet, dass Jesus ist der Christ, der Sohn Gottes, und damit ihr, indem ihr glaubet, das Leben habet in seinem Namen“ (20, 31). Der Zweck des ersten Briefes ist ausgesprochenermassen, dass in der Gemeinschaft mit Gott dem Vater und seinem Sohne Jesu Christo die Freude der Leser vollendet werde, 1, 4 nebst Vs. 3. Vgl. *Erdmann, primae Joh. epist. argumentum* etc. 1855, S. 58 f. und *Düsterdieck* a. a. O. XVII. Die Gleichheit sowie der Unterschied dieser beiden, je

(Theol. Jahrb. 1856, S. 150 ff.), dass sie in hohem Grade ursprünglich und wohlbegründet sei; was namentlich für die Johannescitate aus Basilides (spätestens 130 n. Chr.) ein bedeutendes Gewicht in die Wagschale legt. Vgl. P. *Hofstede de Groot*, Basilides als erster Zeuge für N. T. Schriften, bes. Joh. Ev., deutsche Ausg., Leipzig 1868, S. 4 ff. 95 f.

den Mittelpunkt der betreffenden Schrift bezeichnenden, Sätze fällt in die Augen, namentlich aber die praktische Wendung, welche der Brief, vermöge seiner paränetischen Abzweckung, der gleichen Glaubenswahrheit gibt. Die Grundanschauung des Johannes ist demnach: Jesus der Christ und Gottes Sohn, in welchem das Leben ist. Christus, Gottes Sohn, ist der persönliche, die *ζωή* der sachliche Grundbegriff der johanneischen Lehre; die *πίστις* ist das Mittel, wodurch Christus der Seele das Leben zueignet. Die religiöse Anschauung richtet sich also auf die einzigartige Hoheit, Göttlichkeit und Lebensfülle der Person Jesu Christi unmittelbar, mit eigentümlicher Innigkeit und Kraft. Diese Anschauung Jesu setzt aber voraus einen sehr bestimmten Begriff von Gott und von der Welt, während sie zugleich, als Wirkung und Frucht des in Christo persönlichen Lebens, eine bestimmte Entwickelung und Vollendung in der Menschheit setzt. Damit sind die Hauptstücke des johanneischen Lehrbegriffes angedeutet.[1])

## I. LEHRSTÜCK.

### *Die Voraussetzungen der Lehre von Jesu Christo, Gottes Sohn.*

### A. Von Gott.

Von Gott hebt Johannes vor allem hervor, dass er der eine, der allein wahre Gott ist, im Gegensatz zu den vermeintlichen Göttern (Ev. 5, 44; 17, 3; I Joh. 5, 20 f.). Denn dass *οὗτος*, welcher ist *ὁ ἀληθινὸς θεὸς καὶ ζωὴ αἰώνιος*, nicht auf den Sohn, Jesum Christum, sondern auf das vorher zweimal

---

1) Auf eine sinnreiche Weise hat *Reuss* seiner Entwickelung des johanneischen Lehrbegriffs das Wort Ev. 3, 16 zu Grunde gelegt, *Hist. de la Théol. chr.* II, 336 f., wobei nur das zu tadeln ist, dass er die Lehre vom Sohn und seinem Werke den dogmatischen Prämissen zutheilt. Die Gliederung ist nämlich, den Worten Schritt für Schritt folgend, diese: I. dogmatische Prämissen, 1. speculativer Theil: a) *ὁ θεὸς*, b) *τὸν υἱὸν αὐτοῦ*, 2. historischer Theil: a) *ἔδωκεν*, (Menschwerdung), b) *εἰς τὸν κόσμον*. II. eigentlich mystischer Lehrbegriff: 1. *ἵνα πιστεύοντες*, 2. *ζωὴν ἔχωμεν*.

gesetzte ὁ ἀληθινὸς, also auf Gott den Vater zu beziehen sei, macht der Umstand überwiegend wahrscheinlich, dass ἐν τῷ υἱῷ αὐτοῦ I. χρ. nur beisatzweise zwischengefügt ist. Von Gott als dem wahren, d. h. dem, welcher wirklich Gott ist, bezeugt Johannes, dass er unsichtbar ist; wie Jesus Ev. 4, 24 der Samariterin sagt: πνεῦμα ὁ θεὸς, was dem Zusammenhang nach zunächst alle vermeintliche Einschränkung Gottes in einen gewissen Raum verneint, zugleich aber die Geistigkeit Gottes positiv und in sittlicher Hinsicht geltend macht: so wiederholt der Apostel Ev. 1, 18: θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε und I Joh. 4, 12: θεὸν οὐδεὶς πώποτε τεθέαται, ersteres im Gegensatz zu der vollen Gotteserkenntniss, die uns der eingeborene Sohn vermittelt hat, letzteres im Gegensatz zu der Einwohnung Gottes in denen, welche einander lieb haben; demnach verneint der Apostel dort ein unmittelbares Schauen Gottes, hier ein sinnliches Schauen Gottes im Unterschied von dem sittlich bedingten. Positiv lehrt Johannes von Gott, dass er ist Licht, Leben, Liebe. Gott ist Licht, I Joh. 1, 5, καὶ σκοτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν οὐδεμία, d. h. laut der unmittelbar folgenden Anwendung zunächst, Gott ist heilig; aber der Satz ist nicht hierauf zu beschränken, vielmehr in einem Sinne zu fassen, welcher Vollkommenheit des Daseins, Wesens und Willens in sich begreift, wie ein Scholiast den negativen Theil auslegt: οὔτε γὰρ ἄγνοια οὔτε πλάνη, οὔτε ἁμαρτία, οὔτε θάνατος. Vgl. die treffliche Erörterung *Düsterdieck*'s a. a. O. I, 71—78. Hiemit ist also auch das andere verwandt, dass Gott Leben ist (ζωὴ αἰώνιος I Joh. 5, 20; Ev. 5, 26; ὁ πατὴρ ἔχει ζωὴν ἐν ἑαυτῷ), schlechthin vollkommenes, ewiges Leben in sich selbst, das zugleich Ursache und Quelle alles leiblichen und geistigen Lebens der Kreatur ist. Endlich ist Gott Liebe, I Joh. 4, 8: ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν, was blos sittlich zu verstehen und als Liebeswillen zu fassen (*plenus dilectione, Grotius* u. a.), oberflächlich ist; vielmehr ist hiemit vom Wesen Gottes ausgesagt, dass es Liebe ist (*Luther: Deus nihil est quam mera caritas*), d. h. er ist die absolute Persönlichkeit, deren Wesen und Wille in Liebe besteht; diese offenbart sich aber in Selbstmittheilung, indem Gott Licht und Leben

in seine Geschöpfe ergiesst, indem der Vater durch den Sohn im heil. Geist die Welt erlöst, Joh. 3, 16. Ferner hebt Jesus Joh. 5, 17 hervor, dass der Vater ἕως ἄρτι ἐργάζεται, d. h. dass Gottes Sabbatruhe nach dem Schaffen ein stetiges Thun und Wirken sei.[1]) Je nach dem praktischen Zweck, der ihm vorschwebt, macht Johannes sittliche Eigenschaften Gottes geltend, namentlich dass er wahrhaftig (Gegensatz ψεύστην ποιοῦμεν αὐτὸν I Joh. 1, 10), treu und gerecht ist (I Joh. 1, 9), jenes, sofern er Wort hält und seine Verheissungen erfüllt, dieses, sofern die Vergebung der Sünden, im Fall aufrichtigen Bekenntnisses, auch eine That der Gerechtigkeit ist, *verae confessioni juste dimittit* (*Beda*); es ist ein *suum cuique*, wenn Gott dem Bussfertigen vergibt; die dem Sprachgebrauch zuwiderlaufende Verwechslung von δίκαιος mit „gnädig, gütig" ist mit Recht verschollen; andererseits legt die Beziehung auf die Genugthuungslehre, verbunden mit Identification des δίκαιος mit dem paulinischen δικαιῶν, dem Wort etwas unter, was weder in ihm selbst, noch im Zusammenhang liegt; vgl. *Lücke*, Comm. 2. Aufl., S. 142; *Düsterdieck*, I, 132 ff.; *Huther*, Comm. 2. Aufl., S. 63 f. In Verbindung mit der Allwissenheit Gottes ist I Joh. 3, 20 ausgesprochen: μείζων ἐστὶν ὁ θεὸς τῆς καρδίας ἡμῶν. Das kann, vermöge des Zusammenhangs mit Vs. 19 und 21, nicht wohl heissen, Gott sei grösser an heiliger Strenge (*Lücke*, der indes jenes Bedenken selbst gefühlt hat), sondern es muss einen tröstlichen Sinn haben. Wenn man aber diesen darin findet, dass Gott alles besser erkenne als unser Herz (*Düsterdieck*, II, 1, 206 ff. bes. 229 ff.; *Weiss*, N. T. Theol. 652 m. Anm. 9), so müsste μείζων — ἡμῶν und γινώσκει πάντα sich gegenseitig decken, was doch nur in dem Fall annehmbar wäre, wenn kein anderer Gedanke in ersterem Satz liegen könnte; wir ziehen daher die Auslegung vor, Gott sei grösser, besitze mehr Gewalt

---

1) Eine geistvolle Bemerkung macht zu diesem Ausspruch Jesu *Godet*, Comm. 2. ed., II, 398 f. vgl. I, 209: *Il ne s'agit pas, dans ce passage, de l'activité de Dieu dans le domaine de la nature, mais du travail du Père, dans la sphère de l'éducation morale et de la rédemption du genre humain, travail qui précisément commencé à la suite et sur le fondement du travail créateur.*

nd Vollmacht der Begnadigung (ähnlich *Huther*, Comm., . Aufl., S. 176 ff.; *Erdmann* a. a. O. S. 127: *fortior est, ut ostem devincere possit*).

### B. Die Welt und der Fürst dieser Welt.

Die Welt ist in allen ihren Theilen von Gott (durch den ogos, siehe unten) geschaffen (Ev. 1, 3. 10). Hierin liegt der eweis, dass Johannes von dem gnostischen Dualismus, welchen hm *Hilgenfeld* unterschiebt, völlig freizusprechen ist. Aber die Welt, so wie sie thatsächlich ist, steht in einem Gegensatz zu Gott, ist ungöttlich und widergöttlich, so dass, wer sie liebt, Gott nicht lieben kann. Und zwar versteht Johannes unter όσμος in der Regel, z. B. I Joh. 2, 15—17, das gesamte Geiet der irdischen Schöpfung, sofern sie der Gottesgemeinschaft ntfremdet, der Herrschaft des Bösen unterworfen ist; τὰ ἐν τῷ όσμῳ sind die einzelnen Gegenstände im Umfang der Welt. In manchen Stellen (z. B. Ev. 17, 25) überwiegt der engere Begriff der bösen Menschenwelt; vgl. die gediegene Erörterung les Begriffs κόσμος bei *Düsterdieck* a. a. O. I, 247—261. Gott st Licht, die Welt Finsterniss; Gott ist Leben, in der Welt errscht der Tod (I Joh. 2, 15; 1, 5, vgl. 2, 9; Ev. 1, 5; I Joh. , 14). Die Finsterniss ist theils Entfremdung von der Wahreit, ist Lüge und Unglaube (Ev. 12, 35; I Joh. 1, 6. 8; 2, 22); heils Entfremdung von der Liebe: Zorn, Hass und Mordlust I Joh. 2, 9—11; 3, 14). Die Sünde selbst ist an sich Gesetzvidrigkeit (ἀνομία), Entfremdung von dem heiligen Willen Gottes I Joh. 3, 4), denn unter dem νόμος, gegen welchen verstossen vird, lediglich das mosaische Gesetz zu verstehen, wäre gegen lle johanneische Anschauung; νόμος muss der Inbegriff der öttlichen Gebote sein (2, 3; 3, 22 ff.; 5, 2 f.), deren höchstes lie Liebe ist. Vgl. *Weiss*, Johanneischer Lehrbegriff, 1862, . 167. Die Sünde ist in der Menschheit allgemein, denn sie eruht im Wesen der σάρξ, Ev. 3, 6: τὸ γεγεννημένον ἐκ τῆς αρκὸς σάρξ ἐστιν, καὶ τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ πνεύματος πνεῦμά στιν. Der Zusammenhang dieses Satzes mit der ganzen Rede,

in welcher Jesus die Nothwendigkeit der Wiedergeburt bezeugt, lässt erkennen, dass mit σάρξ das natürliche Wesen und Leben nicht blos als ein niedereres gegenüber dem höheren, sondern als ein dem göttlichen Wesen und Willen widerstrebendes bezeichnet, dass also eine der Menschheit vermöge der Geburt und Abstammung anhaftende sittliche Verderbniss gelehrt wird, vgl. Jul. *Müller*, v. d. Sünde, II, 374 f., welchem *Hofmann* nicht so wie er gethan (Schriftbew. I, 452), entgegenzutreten nöthig hatte. Dieser ungöttliche Zustand der Menschheit wird von Johannes als ein thatsächlich gegebener, im Ganzen und Grossen vorhandener gefasst und nach seinen einzelnen Zügen gezeichnet. *Köstlin* (Joh. Lehrbegriff, S. 117 f.) behauptet, Johannes stelle den Gegensatz zwischen Gott und Welt als den ursprünglichen dar, so dass er mit dem Unterschied des Irdischen und Himmlischen zusammenfalle. Das beruht auf einem völlig unberechtigten Schluss aus dem Stillschweigen des Schriftstellers über den Fall Adam's. Dieser Schluss ist um so unzulässiger, als jene dualistische Fassung des Bösen mit der bei Johannes (vgl. Ev. 8, 44) unverkennbaren alttestamentlichen Grundanschauung durchaus unvereinbar ist.

Es gehört wesentlich zu dem Begriff der Gott entfremdeten Welt, dass, wer Sünde thut, vom Teufel ist. Dieser, der Satan, ist Urheber alles Bösen: die Sünden sind seine ἔργα und die Böses thun, seine Kinder, hangen sittlich von ihm, als dem Urheber des Bösen an ihnen, ab (I Joh. 3, 8. 12, ἐκ τοῦ διαβόλου εἶναι, τέκνα τοῦ διαβ., aber nie γεγεννῆσθαι ἐκ τ. δ., vgl. *Düsterdieck* a. a. O. II, 1, 126 ff.). Die ganze böse Welt liegt im Argen, d. h. unter der Gewalt des Argen (I Joh. 5, 19). Dass in dieser Stelle nicht an τὸ πονηρὸν, sondern an ὁ πονηρὸς zu denken ist, beweist der Zusammenhang mit 5, 18: ὁ πονηρὸς οὐχ ἅπτεται αὐτοῦ, und der Sprachgebrauch des ganzen Briefes, in welchem (2, 14; 3, 12, vgl. 10) ὁ πονηρὸς persönlich gebraucht wird = διάβολος, während τὸ πονηρὸν nie vorkommt. Hiemit stimmt I Joh. 4, 4 überein: ὁ ἐν τῷ κόσμῳ, vgl. mit Ev. 12, 31: ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου. Der Satan ist das persönliche Princip des Bösen, denn er sündigt von Anfang (I Joh. 3, 8.

Dies heisst jedoch nicht so viel als: der Teufel ist ein ursprünglich und an sich böses Wesen; darin stimmen wir mit *Köstlin* überein (a. a. O. 127 f.) indem wir uns auf die Parallelstelle Ev. 8, 44 f. berufen. Denn wenn der Teufel „ein Menschenmörder von Anfang“ ist, so kann ja der „Anfang“ nur mit der Schöpfung der Menschen, mit deren Fall (oder dem ersten Mord, vgl. I Joh. 3, 12, was aber der Zusammenhang minder wahrscheinlich macht, s. Stud. u. Krit. 1854, 814 f.), zusammenfallen, nicht aber mit dem Dasein des Teufels selbst. Allerdings erwähnt Johannes einen Fall des Teufels so wenig, als den Fall der ersten Menschen. Er beschreibt vielmehr das Wesen und Wirken des Satans wie es ist, ohne über das Werden seiner widergöttlichen Richtung etwas auszusagen, was er vielmehr, als aus der A. T. Offenbarung bekannt, voraussetzt. In der evangelischen Stelle sagt Jesus über den Teufel zweierlei aus: erstens, er ist von Anfang an Menschenmörder; zweitens, er ist Lügner, steht nicht in der Wahrheit (*ἐν τῇ ἀληθείᾳ οὐχ ἕστηκεν*, hat seinen Stand nicht in der Wahrheit, Wahrheit ist nicht das Fundament seines Seins, vgl. *Hahn,* Neut. Theologie I. 313 ff.); wenn er Lügen redet, redet er aus seinem eigenen, d. h. das ist dann seinem innersten, eigensten Wesen gemäss. Und wie er ist, so wirkt er. Seine Werke (I Joh. 3, 8) sind theils Zorn, Hass und Mord (I Joh. 3, 10. 12. 15), theils Lüge (Ev. 8, 44). Die Zeugnisse vom Teufel und von Kindern des Teufels sind vielfach misdeutet und misbraucht worden, im Altertum von Manichäern, welche ihren eigenen Dualismus durch das Ansehen des Apostels stützen wollten, in neuerer Zeit von Kritikern, welche dem Verfasser des vierten Evangeliums und dem der Briefe (sofern zugleich die Einheit des Verfassers in Frage gestellt wurde) eine gnostische Denkungsart nachweisen zu können glaubten.[1])

[1]) Dass Johannes 8, 44; I Joh. 3, 8, den Teufel für ein ursprünglich und von Hause aus böses Wesen halte, behaupten *Frommann*, *Hilgenfeld*, *Reuss* (a. a. O. II. 380: *il est mauvais de sa nature*, *depuis le commencement de son existence*). Die kühnste Behauptung aufgestellt zu haben, das wird man D. *Hilgenfeld* einräumen müssen; es ist die, dass der Verfasser des vierten Evangeliums, 8, 44, Jesum von dem Gott der Juden als „Vater des Teufels“ reden lasse in den Worten ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου ἐστέ und ψεύστης

Dass aber ein gnostischer Dualismus zwischen Gott und Teufel als gleich ewigen Principien des Guten und Bösen, und der damit zusammenhängende Gegensatz zwischen Gotteskindern und Teufelskindern als ein „principieller metaphysischer Dualismus“ (*Hilgenfeld,* theol. Jahrb. 1856, 490 f., 512) dem Johannes durch und durch fremd ist, erhellt für den, welcher sehen will, 1) aus seiner Lehre von der Schöpfung, s. oben, S. 461, wornach alles, was ist, ohne auch nur eine Ausnahme, von Gott (durch den Logos) geschaffen ist, Ev. 1, 3; 2) aus der von ihm vorausgesetzten Lehre und Geschichte des Alten Bundes, welche unstreitig nicht dualistisch, sondern streng monotheistisch ist, 3) aus seiner Lehre, dass jeder Mensch ohne Ausnahme zwar von Geburt Fleisch, ein Kind der Welt sei, aber durch die Geburt aus Gott von dem angestammten Sünden- und Todeszustand befreit und in's Leben versetzt werde (Ev. 3, 5 f.; I Joh. 3, 14), was sich mit dem Wahn schlechterdings nicht verträgt, als wäre ein Theil der Menschen von Hause aus Gotteskinder, ein anderer Teufelskinder. Überhaupt ist dieser Gegensatz im Sinne des Johannes nur als ein sittlicher, durch Willen und Gesinnung bedingter, nicht als ein natürlicher Wesensgegensatz zu begreifen. Vgl. *Düsterdieck* a. a. O. I. 257 ff. II. 1, 129 ff. *Lutterbeck,* neutest. Lehrbegriffe II. 269 f., *Weiss,* Johanneischer Lehrbegriff, S. 128 ff. Endlich 4) spricht gegen den angeblichen Wesensdualismus die Wahrheit, dass Gott die Welt, so entfremdet und sündig sie ist, dessen ungeachtet liebet (Ev. Joh. 3, 16 ff.) und so liebet, dass er seinen eingebornen

*ἐστὶν καὶ ὁ πατὴρ αὐτοῦ.* Die befremdliche Deutung, worin *Credner* Vorgänger, *Volkmar* Nachfolger war, wäre nur dann annehmbar, wenn die näher liegende Fassung von *τοῦ διαβόλου* als *Gen. appos.* zu *τοῦ πατρὸς* keinen guten Sinn gäbe; dies ist aber nicht nur der Fall, sondern entspricht auch der Parallelstelle I Joh. 3, 10 (*τέκνα τοῦ θεοῦ — τοῦ διαβόλου*). Jene Auslegung führt aber auf die Consequenz, dass die Juden als — Brüder des Teufels bezeichnet wären! Überdies besagt die zur Hülfe gerufene Stelle bei *Irenäus*, *Adv. Haereses* I, 30, § 5 (*Stieren* I, S. 266) nicht direct, dass Jaldabaoth, der Gott der Juden, nach gnostischer Lehre „Vater des Teufels“ sei, sondern nur dass der Äon Nūs, der Schlangenartige, von Jaldabaoth erzeugt worden. — Eine treffende Widerlegung der selbst von *Scholten* entschieden abgelehnten Auffassung *Hilgenfeld*'s hat *Godet*, Comm., 2. ed. I, 221 f. gegeben.

Sohn ihr zum Heile schenkt; demnach muss sie doch ursprünglich und wesentlich seine Welt sein. Der Sohn Gottes ist dazu erschienen, dass er die Werke des Teufels zerstöre (I Joh. 3, 8).

## II. LEHRSTÜCK.

*Jesus Christus, Gottes Sohn, in welchem das Leben ist.*

### A. Jesus Christus der eingeborne Sohn Gottes.

#### 1. Seine Person.

Dieser Lehre liegt bei Johannes zu Grunde die erfahrungsmässige Anschauung Jesu Christi, nach seiner ganzen gottmenschlichen Persönlichkeit (Ev. 1, 14. 16 ἐθεασάμεθα, ἐλάβομεν; I Joh. 1, 2 f.). Die Erscheinung Jesu Christi stellt Johannes sowohl im Evangelium als im Briefe dar, hier paränetisch, dort historisch; aber immer ist der Blick vornämlich auf die in Jesu Menschenleben hervor leuchtende göttliche Herrlichkeit gerichtet: er ist das ewige Leben, das erschienen ist; er ist der Fleisch gewordene Logos.

a) Der Logos an und für sich. Wir können der von *Hofmann* a. a. O. I. 101 ff., 144 ff., und nach ihm, mit geringer Abweichung, von *Luthardt,* Joh. Ev. 2. Aufl. 1875. I, 271. aufgestellten Ansicht nicht beitreten, dass Joh. 1, 1 ff. nur von Jesu Christo, der geschichtlichen Persönlichkeit, die Rede sei, sei's dass man λόγος mit dem ersteren fasse als „die apostolische Verkündigung, nämlich ihren persönlichen Inhalt, Jesum den Christ," oder mit dem letzteren als „die wesentliche Offenbarung in der Heilsgeschichte, Christus, die schliessliche Offenbarung Gottes." Sprachlich haben wir gegen letztere Deutung nichts einzuwenden, sachlich aber bemerken wir gegen den Versuch, den Logosbegriff von allem ausserchristlichen und selbst von allem sonstigen biblischen Sprachgebrauch abzulösen, folgendes: es ist thatsächlich unrichtig, dass der Begriff in obigem Sinn eine von selbst verständliche Bezeichnung sei; die Geschichte der Auslegung des Prologs ist der triftigste Gegenbeweis. Die ganze

Rede setzt voraus, dass die Leser den Begriff und dessen Ausdruck „das Wort“ irgend anders woher schon kennen; und das ist ja auch bei dem kleinasiatischen Leserkreis, für welchen das Evangelium zunächst bestimmt war, ohnehin wahrscheinlich. Allein die lautere und volle, die ächte und tiefe Wahrheit, zur Berichtigung anderweitiger Gedanken, gibt erst der Apostel. Wir glauben indessen den Logosbegriff des Johannes, so wenig wir ihn von aller Beziehung auf anderweitige Ideen (deren vollständigste und gelehrteste Erörterung seiner Zeit *Bäumlein* geliefert hat, „Versuch, die Bedeutung des johanneischen Logos aus den Religionssystemen des Orients zu entwickeln, 1828“) ablösen dürfen: doch vorwiegend auf den biblischen Begriff des schöpferischen Wortes und des offenbarenden Sprechens Gottes, gründen zu können, während die Berücksichtigung des alexandrinisch-hellenischen Begriffs vom Logos als der göttlichen Vernunft nicht auszuschliessen ist. Der Evangelist verwendet Gedanken, die er in seiner Umgebung vorfand, und den Sprachgebrauch derselben (vgl. *Schanz*, Comm. I. 1884. S. 70). Dass aber insbesondere Gen. 1, 3 vorschwebe, hätte angesichts der unverkennbaren Parallele zwischen Joh. 1, 1—5 und Gen. 1, 1 ff. nie in Abrede gezogen werden sollen. Gerade diese Parallele beweist gegen die Behauptung, dass Johannes von vorn herein schon den geschichtlich erschienenen Gottmenschen im Auge habe. Er geht allerdings von demjenigen aus, was er erlebt und angescaut hat (vgl. I Joh. 1, 1 ff.), und weist auf die vorweltliche Gottheit Christi hin, aber er handelt im Prolog, als einer göttlichen Vorgeschichte des Erlösers (s. *Baumgarten-Crusius*, Theol. Ausleg. der joh. Schriften, 1843, I. 1. S. 1), von dem Logos vor der Menschwerdung und in der Menschwerdung. Unzweifelhaft fasst er das „Wort,“ d. h. das wesentliche Offenbarungswort, den Inbegriff göttlicher Gedanken, 1) als vorweltlich und vorzeitlich, somit als ewig (Vs. 1 ἐν ἀρχῇ ἦν, *cum primum fiebant, quaecunque esse coeperunt, erat*). Der Satz geht zwar über den Weltanfang nicht hinaus; indem er aber bezeugt, dass, als die Welt anfing zu sein, das Wort nicht erst wurde, sondern schon war, so liegt darin, dass der Logos überhaupt nicht

geworden, sondern ewig ist. Der Logos ist 2) Gott, wesenseins mit dem Vater, was im ersten Satz schon mitgesetzt ist, Vs. 1 θεὸς ἦν ὁ λόγος, wo θεὸς zweifellos als Prädikat genommen werden muss; und zwar in dem Sinn, dass der Logos wahrer Gott ist, nicht blos „gottartig, göttlich". Dennoch ist gewiss, dass der Artikel mit Bedacht fehlt, d. h. dass der Logos θεὸς immerhin von ὁ θεὸς zu unterscheiden ist; somit liegt in diesem Satze wieder der nächste: 3) der Logos ist persönlich unterschieden vom Vater: ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, er war Gott bei Gott, genauer: zu Gott hin, so dass seine Richtung auf Gott ging, sein Anschauen (vgl. 1, 18), sein Umgang zu Gott gerichtet war, eine Gemeinschaft mit Gott. Hiemit ist der persönliche Unterschied zwischen dem Logos und Gott ebenso bestimmt ausgesprochen, als vorhin seine Wesenseinheit mit Gott; kurz, es ist darin die Persönlichkeit des wesentlichen „Wortes" bezeugt, vgl. *Bäumlein*, a. a. O. 77 ff. *Lutterbeck*, II. 262; *Godet*, Comm., 2. ed., II, 30: *il s'agit d'une relation active, de la communion sentie et personelle.* Ist Vs. 1 bisher das Verhältniss des Logos zu Gott angegeben, so wird Vs. 2—5 sein Verhältniss zur Welt bestimmt: 4) der Logos ist Vermittler der Schöpfung, Vs. 2: πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο· der verneinende Gegensatz: χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν ὃ γέγονεν, schliesst sowohl Ewigkeit der Materie als jedweden sonstigen Dualismus absichtlich aus. So stark dies ausgedrückt ist, so haben wir denn doch kein Recht zu sagen, der Logos sei „das absolute Princip des Seins" (*Baur*, theol. Jahrb. 1844, S. 11) oder, „nicht der Vater sei es, der die Welt geschaffen hat, sondern der Sohn" (*Lutterbeck*, a. a. O. II. 263); das διά Vs. 2. 10 darf nicht verkannt werden; der Logos ist das Organ der Weltschöpfung, nicht der letzte Urheber der Schöpfung. In Hinsicht der Menschenwelt 5) ist der Logos die Quelle des Lebens und Lichtes, aller Gnade und Wahrheit und der Kindschaft Gottes Vs. 4 f., 9. 12. 14. 16 ff.; letzteres aber nur mittels seiner Menschwerdung, welche Vs. 4 f. 9 ff. schon vorausgesetzt und angedeutet, aber erst Vs. 14 ausdrücklich genannt ist.

b) Der Fleisch gewordene Logos. — Der Logos ist in einem neuen, wesentlich anderen Zustand eingetreten, als er Fleisch wurde. Von dem himmlischen Dasein des Logos ausgehend, sagt Johannes: Das Leben, das bei dem Vater war, ist erschienen (ἐφανερώϑη), und wir haben es gesehen, beschauet, betastet und gehöret (I Joh. 1, 1 f.); der Logos ist Fleisch geworden und wohnete (ἐσκήνωσεν) unter uns, und wir schaueten seine Herrlichkeit an. (Ev. 1, 14). Aus dem Umstand, dass Johannes nie sagt, der Logos sei Mensch geworden, sondern stets nur σάρξ ἐγένετο (vgl. I Joh. 4, 2; II Joh. 7), und dass er einen besonderen Nachdruck auf das Blutvergiessen des Gekreuzigten legt (I Joh. 5, 5 f.), hat *Köstlin* (a. a. O. 139 ff.), nach dem Vorgang *Zeller's* Jahrb. 1842, 74 ff. ferner *Baur*, N. T. Theol., S. 362, gefolgert, dass dem Johannes die Menschwerdung lediglich nur als die Annahme eines menschlichen Körpers erscheine. Allein die Stellen von der ψυχή Jesu (Ev. 10, 11. 15. 17; I Joh. 3, 16), sprechen gegen diese Schlussfolgerung,[1] sofern keineswegs bewiesen oder erweislich ist, dass die ψυχή etwas rein animalisches sei (vgl. hiegegen Ev. 12, 27: ἡ ψυχή μου τετάρακται). Auch der Name υἱὸς ἀνϑρώπου (Ev. 5, 27; 1, 52 u. a. Stellen) zeugt für die vollständige Menschheit des Fleisch gewordenen Logos, wie er andererseits zugleich auf die Geschichte der Empfängniss und Geburt Jesu zurückweist, mit welcher die Logosidee des Johannes nach *Baur's* Urtheil (Theol. Jahrb. 1844, 24 f.) in unlösbarem Gegensatze stehen soll. Der auf die σάρξ gelegte Nachdruck erklärt sich vornämlich aus der Polemik gegen einen schon damals aufkommenden Doketismus, der das ächt Menschliche in Jesu verneinte (I Joh. 4, 2). Im Brief 1, 1 ist auf die wirkliche Leiblichkeit des Erlösers beson-

[1]) *Köstlin* behauptet S. 13 rundweg: „von einer menschlichen ψυχή — — ist bei Johannes keine Spur." Dies widerlegt er schon S. 14 ff. selbst, indem er Stellen wie 10, 11 ff. 12, 27, in denen Jesus von seiner ψυχή redet, anführt. Wenigstens ist keineswegs erweislich, wie er meint, dass die ψυχή etwas lediglich animalisches sei. Ja er erkennt unumwunden an, dass ψυχή 12, 27 so gut als 13, 21 ff. mit πνεῦμα hätte vertauscht werden können: ψυχή bezeichne auch das höchste geistige Princip einer Persönlichkeit, namentlich wenn diese in starker Empfindung gedacht ist.

derer Nachdruck gelegt, einmal sofern die unmittelbare Zeugenschaft des Apostels und seiner apostolischen Amtsgenossen kraft ihres persönlichen Verkehrs mit Jesu geltend gemacht wird; sodann aber ist auf die reale Leiblichkeit Jesu, auf sein durch Augenschein, Gehör und Handgreiflichkeit unmittelbar erfassbares, wahrhaft menschliches Dasein und Leben um sein selbst willen und an sich ein specifisches Gewicht gelegt, nicht blos vermöge eines Gegensatzes wider doketische Gedanken sondern auch vermöge des biblischen Realismus, welcher Leiblichkeit als „das Ende der Wege Gottes," als die vollendete Durchbildung und das wirkliche Mittel der Offenbarung (ἐφανερώθη) betrachtet. Hiemit stimmt überein, dass Johannes Ev. 1, 14 die Menschwerdung nicht abstract, sondern gerade nach der Seite der σάρξ, d. h. der irdisch-sinnlichen Natur, worin Christus uns gleich geworden und uns so unendlich nahe gekommen ist, bezeichnet.

Hiebei ist das Wort: ἐγένετο streng zu nehmen, nicht blos als ein Kommen und Erscheinen im Gewande und in der Gestalt der σάρξ, sondern als ein wirkliches Übergehen des Logos (welcher πνεῦμα ist) in die σάρξ (s. *Hahn*, N. T. Theol. I. 196 ff., *Godet*, II, 74 ff.), so dass vermöge der realen Umwandlung gerade das Himmlische, Überweltliche, die δόξα, sinnlich anschaubar wird (ἐθεασάμεθα vgl. I Joh. 1, 1. 3 ἀκηκόαμεν u. s. w.). Hiemit hängt zusammen, dass Johannes den Gedanken der Erniedrigung Christi in seiner Menschwerdung nicht ausdrücklich hervorhebt, wohl aber in verschiedenen Zügen der Lebensgeschichte Jesu seine Leiblichkeit lebhaft vor Augen stellt. Von der menschlichen Erscheinung Jesu Christi ausgehend, bezeichnet Johannes ihn als υἱὸς θεοῦ, ein Begriff der Gottesverwandtschaft und Gottesgemeinschaft, welche durch den Beisatz μονογενὴς als eine schlechthin einzigartige, ausschliesslich ihm zukommende dargestellt ist (I Joh. 4, 15, c. 5.; Ev. 1, 14. 18). Ist doch der Sohn Gottes, der von Anfang an seiende, im Schooss des Vaters, Gott gleich (I Joh. 2, 13 f.; Ev. 1, 18; 5, 18); er besitzt in seiner Menschheit göttliche δόξα und die Fülle der Gnade und Wahrheit. Das Leben ist in ihm (und zwar sowohl leib-

lichen als geistigen, sittlichen und ewigen Lebens Fülle und Quelle): er ist der Weg, die Wahrheit und das Leben, ja er ist mit dem Vater eins (Ev. 1, 14. 16; 5, 26; I Joh. 5, 11 ff.; Ev. 14, 6; 10, 30).

2. Das Werk Jesu Christi,

a) als des im Fleisch unter uns wohnenden, fasst Johannes so zusammen: „Wir haben gesehen und bezeugen, dass der Vater den Sohn gesandt hat als Erlöser der Welt (σωτῆρα τοῦ κόσμου, I Joh. 4, 14, vgl. Ev. 4, 42), um die Werke des Teufels zu zerstören," I Joh. 3, 8, d. h. alle Sünde mit ihren Folgen zu tilgen.

α. Er ist die persönliche Wahrheit (14, 6); hat den Namen Gottes kund gethan, und ist dazu in die Welt gekommen, dass er der Wahrheit Zeugniss gebe (Ev. 1, 18 ἐκεῖνος ἐξηγήσατο, d. h. er hat die göttlichen Dinge, die er geschaut hat, ausgesprochen und geoffenbart: 17, 6. 26; 18, 37; I Joh. 1, 5). Wie er war, so sollen auch wir sein in dieser Welt; wie er wandelte, sollen auch wir wandeln (I Joh. 2, 6; 4, 17); mit letzterem stellt der Apostel den ganzen Wandel Jesu, wie derselbe seiner Erinnerung vorschwebt, als Vorbild heiligen Christenwandels hin.

β. Er ist die Versöhnung für die Sünden der ganzen Welt (I Joh. 2, 2; 4, 10). Der allgemeinste Ausdruck ist: er hat sein Leben für uns in den Tod gegeben (I Joh. 3, 16: ὑπὲρ ἡμῶν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἔθηκεν, d. h. zu unserem Besten, der Sache nach an unserer Statt); sein vergossenes Blut hat eine von Sünden reinigende Kraft (I Joh. 5, 6; 1, 7: καὶ τὸ αἷμα Ἰησοῦ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ καθαρίζει ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας); der Apostel bezeugt hiemit die reinigende Wirkung des am Kreuze vergossenen Blutes Jesu, und zwar so, dass die Ursache und Kraft der Reinigung, der wirksame Grund derselben, nicht in uns, nicht in unserer Bekehrung und unserem sittlichen Wandel im Licht, noch in der christlichen Gemeinschaft, sondern in der That in dem „Blut" Jesu, d. h. in seinem blutigen Kreuzestode liegt, sofern Jesus der Sohn Gottes (τ. υἱοῦ αὐτοῦ

begründend beigefügt) der Gottmensch ist. Die reinigende Wirkung ist jedenfalls als eine nicht einmal für allemal geschehene, sondern als eine gegenwärtige und stets fortdauernde bezeichnet durch das Präs. καθαρίζει. Worin aber die Reinigung wesentlich bestehe, das ist streitig: die einen denken das καθαρίζειν als Reinigung von der Schuld, d. h. als Sündenvergebung und Rechtfertigung (*Baumgarten-Crusius, Hofmann*, II. 1, 130), die anderen verstehen die Reinigung als Befreiung von der Herrschaft der Sünde als That und Hang (*Lücke, Düsterdieck, Huther*), noch andere verbinden beides (*de Wette*). Der Grund, welcher für die zweite Ansicht aus Vs. 9 entlehnt wird, sofern dort καθαρίζειν ἀπὸ πάσης ἀδικίας von ἀφιέναι τὰς ἁμαρτίας unterschieden wird, ist nicht durchschlagend, weil Vs. 7 jenen Unterschied nicht macht, im Gegentheil unser Ausdruck dasjenige was Vs. 9 unterschieden wird, zusammenfasst. Wir entscheiden uns für die Verbindung beider Gesichtspunkte, und nehmen καθαρίζειν als eine sowohl die Schuld als die sündliche Neigung und Handlungsweise tilgende Wirkung; denn dass der Begriff von καθαρίζειν ein Tilgen der Schuld nicht bezeichnen könne (*Düsterdieck*), scheint uns angesichts des biblischen Sprachgebrauchs vom Sündenwegwaschen Ps. 51, 9; Hesek. 16, 9; Apok. 1, 5 unbegründet zu sein. Unzweifelhaft ist aber die Thatsache, dass der Apostel die rechtfertigende und heiligende Wirkung des Blutes Jesu an den einzelnen für bedingt erklärt durch den Wandel im Licht, indem nur unter dieser Bedingung theils die Gemeinschaft untereinander bewahrt und genossen, theils die rechtfertigende und heiligende Wirkung des Blutes erfahren werden kann; zu vgl. Ev. 1, 29, wo der Täufer Johannes auf Jesum deutet, als das Lamm Gottes, das der Welt Sünden wegnimmt. Am bestimmtesten lautet die Stelle I Joh. 4, 10, vgl. 2, 2: der Vater hat seinen Sohn gesandt ἱλασμὸν περὶ τῶν ἁμαρτιῶν; Worte, die eine mittelbare, durch sittliche Reinigung geschehene Aufhebung der Schuld und des Strafzustandes (wie *Köstlin* will a. a. O. 181 f.) darum nicht bezeichnen können, weil περὶ ὅλου τοῦ κόσμου ausdrücklich dabei steht. Wir müssen somit an ein für die gesamte Sünder-

welt gültiges Versöhnungsopfer denken, welches unmittelbar das Schuld- und Strafverhältniss aufzuheben geeignet ist, wobei jedoch nicht übersehen werden darf, dass der Apostel beidemal Jesum persönlich den ἱλασμὸς nennt, vgl. *Düsterdieck* I. 159 ff., *Weiss*, Joh. Lehrbegriff, S. 159.

γ. Eigentümlich johanneisch ist die Auffassung des Werkes Christi, als eines Gerichts, sofern die Erscheinung Christi eine freie Selbstentscheidung der einzelnen, und eine vor sich gehende Scheidung zwischen empfänglichen und verschlossenen herbeiführt, eben damit aber ein Gericht über diejenigen, welche das erschienene Licht hassen und meiden (Ev. 3, 19 ff.; 9, 39; 12, 31). Das Gericht gestaltet sich jedoch zu einem entscheidenden Kampfe, denn „der Fürst dieser Welt“ (Satan) kommt, und vermag nichts wider mich (14, 30); der Fürst dieser Welt ist gerichtet, wird hinausgeworfen (16, 11; 12, 31); seid getrost, ich habe die Welt überwunden (16, 33).

b) Das Werk Jesu nach seiner Verklärung. — Der Sohn Gottes kehrt zum Vater zurück in die Herrlichkeit, die er ewig hatte (14, 28; 17, 5), und da ist er denn fortwährend Beistand und Mittler seiner Gläubigen (παράκλητος I Joh. 2, 1), mit denen er in wirklicher, geistiger Gemeinschaft bleibt (14, 20; 17, 21; I Joh. 1, 6). Der Geist, den Jesus vom Vater sendet (I Joh. 5, 6. 8; 3, 24; 4, 13), ist für die Gläubigen ein Stellvertreter Jesu selbst (c. 14—16). Derselbe heisst, sofern er den Gläubigen verliehen ist, die Salbung, die priesterliche Weihe, wie Jesus selbst der Messias, der Gesalbte Gottes (I Joh. 2, 20. 27). Er ist der Geist der Wahrheit (I Joh. 4, 6; 5, 6; Ev. 14, 17), insbesondere verkündigt er auch das zukünftige (16, 13), widerlegt und bekämpft die Welt (16, 8 ff.). In den Reden Jesu bei Johannes tritt die Persönlichkeit des Geistes, als unterschieden vom Vater und Sohn, wie von menschlichen Persönlichkeiten, 14, 16 f., 26; 15, 26, und eben damit die Dreiheit in Gott deutlich hervor, weniger im Brief.

## B. Die Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohne.

### 1. Das Werden derselben.

Wirkung des Erlösers und Frucht seines Werkes ist das neue Leben der Gläubigen, das durch's Hören des Wortes, des Zeugnisses von Jesu (I Joh. 2, 7: ὁ λόγος ὃν ἠκούσατε, vgl. 2, 24; 1, 5. 2; 3, 11) begründet wird. Wer das Wort Gottes, das er hört, mit willigem Herzen annimmt (Ev. 3, 32 f. vgl. Vs. 11; 12, 48), und Jesum selbst, der ihm dadurch persönlich nahe tritt, aufnimmt (Ev. 1, 11 f.; 5, 43; 13, 20, vgl. 18, 37), der wird gläubig. Das ist aber nicht eine lediglich menschliche und selbsteigene That, sondern das Gläubigwerden ist wesentlich eine neue Geburt. Niemand hat ein Auge für das Reich Gottes, Niemand kann in das Reich Gottes kommen, es sei denn, dass er von oben her geboren wird aus Wasser und Geist (Ev. 3, 3. 5—8, Wasser- und Geistestaufe). Aus dem Geist, der da wehet wo er will, geboren, wird der Mensch selbst Geist (Ev. 3, 6)[1]) und wer da glaubet, dass Jesus ist der Christ, der ist aus Gott geboren, ist ein Kind Gottes geworden (I Joh. 5, 1. 4; 3, 1 f. 10; 4, 4. 6) und in die Gemeinschaft mit dem Vater und Sohn versetzt (I Joh. 1, 3; 5, 20).

### 2. Bestand und Entwickelung dieser Gemeinschaft.

a) Die Gemeinschaft besteht vor allem im Glauben an Jesum, den Sohn und Gesalbten Gottes (Ev. 20, 31; 1, 12; I Joh. 5, 10. 13; 3, 23), d. h. in williger, sich anschliessender Hingebung an die Person des Fleisch gewordenen Sohnes Gottes, wie er uns offenbar geworden ist. Vermöge des Glaubens ist der Mensch in Gott und Gott in ihm (2, 24; 4, 16).

b) Mit dem Glauben ist verbunden Erkenntniss des wahren Gottes und dessen, den er gesandt hat (Ev. 17, 3;

---

[1]) *Godet*, Comm. II, 264 bemerkt mit Recht: *Ce mot esprit comprend, dans le contexte, non seulement le nouveau principe de vie spirituelle, mais aussi l'âme et le corps spiritualisés.*

I Joh. 2, 13; 3, 16; 4, 7. 16; 5, 20); eine Erkenntniss, durch welche der heilige Geist („die Salbung“) die Seelen in alle Wahrheit führt (Ev. 16, 13; I Joh. 2, 20 f. 27); „der wahre Glaube ist nach Johannes ein erkennender, erfahrender, die wahre Erkenntniss eine gläubige,“ *Lücke,* Comm. III. 268.

c) Lebensgerechtigkeit (ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην I Joh. 2, 29; 3, 7) oder Wandel im Licht (I Joh. 1, 7), vermöge der Erfüllung des göttlichen Willens und der Nachfolge Jesu (I Joh. 2, 3—6. 17; 3, 22; 5, 3). Darin muss sich zeigen, ob jemand ihn wirklich kennt (I Joh. 2, 3 ff.). Übrigens ist diese Aufgabe für den nicht schwer, der aus Gott geboren ist, und mit Christo, dem sündlosen, wirklich verbunden bleibt, er sündiget nicht und kann nicht sündigen (I Joh. 5, 3; 3, 6. 9). Hiebei ist zu beachten, dass Johannes das Nichtsündigenkönnen durch das in den Wiedergeborenen vorhandene göttliche Leben begründet und bedingt setzt; hiedurch, so wie durch Bezeugung der Sündhaftigkeit auch der Gläubigen, I Joh. 1, 8, wird dem Misverstand jener idealen Anschauung gewehrt, vgl. *Düsterdieck,* II. 1, S. 117 ff. *Weiss,* Joh. Lehrbegriff, 176 ff. Dazu gehört aber eine sorgfältige Achtsamkeit auf sich selbst und stetige sittliche Reinigung (I Joh. 3, 3; 5, 18); ferner aufrichtige, thätige und aufopfernde Bruderliebe (I Joh. 3, 14 f. 16 ff. 23; 4, 7—12; 5, 1), und Überwindung der Welt (I Joh. 5, 5).

Die brüderliche Liebe der gleichermassen aus Gott geborenen wirkt eine Gemeinschaft der Gläubigen unter einander (I Joh. 1, 7, vgl. 3; 5, 1), der Brüder (I Joh. 3, 13. 17, vgl. 2, 19), im Gegensatz gegen die Irrgeister und Verführer (I Joh. 2, 26; 3, 7; 4, 1). — Einen Unterschied zwischen Juden und Heiden macht der Apostel im I. Briefe nicht, wohl aber im Evangelium, wo er 1, 11 das Volk Israël mit ἴδια und ἴδιοι als Christo eigentümlich angehörig bezeichnet (*Lücke, Meyer, Godet*), wie Jesus selbst 4, 22 den Samaritern die wissende Anbetung, die richtige Gotteserkenntniss abspricht, sie aber Israël zuschreibt, indem er ausspricht, ὅτι ἡ σωτηρία ἐκ τῶν Ἰουδαίων ἐστίν. Auf der andern Seite aber bezeugt Jesus, dass er auch ausserhalb der israëlitischen Hürde Schafe habe, die er herführen müsse,

damit eine Heerde, ein Hirte sei, 10, 16; womit der Erlöser theils sein Anrecht auf die Heidenwelt theils die künftige Einheit der Heiden- und Judenchristen bezeugt. Dem entspricht, dass der Evangelist 11, 52 die Vereinigung der zerstreuten Kinder Gottes als Zweck des Versöhnungstodes Jesu bezeichnet, also auch in der ausserisraëlitischen Menschheit solche anerkennt, welche nach Gottes Anschauung und Rathschluss seine Kinder sind.[1]) Der Gnade und Wahrheit in Jesu stellt Johannes 1, 17 das durch Mose gegebene Gesetz als etwas niedereres entgegen, und Jesus redet mit den Juden vom Gesetze als von ihrem Gesetz 8, 17; 7, 19; 10, 34; 15, 25; auf der andern Seite aber bezeugt er, dass Mose von ihm zeuge 5, 39, dass der alte Bund auf den neuen, auf Christum selbst innerlich weise. Vgl. m. Abhandl.: Das A. T. in den Reden Jesu, Stud. u. Krit. 1854, 846 ff.[2])

### 3. Die Vollendung der Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohne.

Das Ziel des christlichen Glaubens, Liebens und Hoffens ist die *παρουσία Χριστοῦ*, sein zukünftiges Offenbarwerden an der *ἐσχάτη ἡμέρα* (Ev. 6, 39 f. 44 ; 14, 3; 16, 22). Dass 6, 39 f. 44 *ἵνα ἀναστήσω αὐτὸν ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ*, nicht auf das neue Leben im Diesseits, auf die geistige Auferstehung (*Baumgarten-Crus.*), noch *ἐσχάτη ἡμέρα* auf den letzten Lebenstag

1) *Godet*, Comm., III. S. 234. bemerkt hiezu mit Recht: *Jean n'oublie jamais qu'il écrit en vue de lecteurs grecs, et il ne néglige pas une occasion de leur assigner leur part dans l'accomplissement des promesses divines.*

2) Die Behauptung *Baur*'s, Christent. d. drei ersten Jahrh., 2. Aufl. S. 171. N.T. Theol. S. 390 f., und seiner Schule, dass das vierte Evangelium einen antijüdischen Charakter besitze, hat *Godet*, 2. ed., I, S. 206 ff. trefflich beleuchtet. Insbesondere bemerkt er über die Ausdrucksweise Jesu „euer Gesetz" u. s. w.: Jesus habe allerdings sagen können „das Gesetz," aber er hätte eben so wenig sich ausdrücken können: „unser Gesetz", als „unter Vater", vgl. 20, 17: „mein Vater und euer Vater"; vermöge seiner inneren Einheit mit dem Geist des Gesetzes, sei er ganz anders zu dieser Institution gestanden, als diejenigen, denen das Gesetz von aussen auferlegt war. Überdies habe das Prädikat „euer" 8, 17 den Gedanken noch schlagender gemacht, als wollte Jesus sagen: „das Gesetz, das ihr selbst anerkennt, und aus dem ihr eine Waffe gegen mich machen wollt."

(*Reuss*) zu beziehen sei, sondern in der That auf den jüngsten Tag und auf die Auferweckung der leiblich Todten, darin sind alle Neueren seit *Lücke* einig. Nicht so verhält es sich in Betreff des πάλιν ἔρχομαι καὶ παραλήμψομαι ὑμᾶς 14, 3 und des πάλιν ὄψομαι ὑμᾶς 16, 22; diese Verheissungen bezieht *Lücke* beide auf die geistige Gegenwart Jesu bei den Seinen, *Meyer* (wenigstens die letztere) auf den Paraklet; allein die Gründe dafür sind nicht ausschlaggebend. Wir sind vielmehr überzeugt, dass in Betreff der johanneischen Reden Jesu von den letzten Dingen das Vorurtheil über die rein ideale Anschauung und die geistige Auffassung des Johannes vielfach den Blick trübt, und dass, wer sich von diesem Vorurtheil, welches dem Apostel einen einseitigen Spiritualismus beilegt, loszumachen vermag, die betreffenden Stellen mit ganz anderen Augen ansehen wird. Die Worte selbst und der Zusammenhang vertragen nicht nur, sondern fordern sogar das bevorstehende Wiederkommen Jesu, d. h. die Parusie, zur Vollendung der Seinigen und der Gesamtgemeinde, so dass er sie heimholt, und ihnen eine unentreissbare Freude und eine alles Fragens überhebende Erkenntniss (16, 22 f.) schenkt. Was Vs. 23 weiter sich anschliesst, von Gebet und Erhörung, das scheidet sich durch ἀμὴν ἀμ. λέγω u. s. w. als neuer Abschnitt vom bisherigen ab, und bezieht sich auf die nächste Zeit, beweist also gegen unsere Auslegung nichts. Der angedeutete Sinn jener Stellen ist schon vom Altertum richtig gefasst worden, z. B. 14, 3 deutet *Euthymius* auf die δευτέρα παρουσία und die Auferstehung; später kam der Exegese das wahre Verständniss in Folge einer spiritualistischen Ausdeutung abhanden; erst in neuerer Zeit kommt das richtige wieder empor (s. *Hofmann*, I. 166 ff.; II. 2, 435 ff.; *Brückner-de Wette* 5. Ausg. 1863. S. 253.; *Weiss*, Joh. Lehrbegriff, 181 f., N. T. Theol. 4. Aufl., S. 679. *Luthardt*, joh. Ev. 2. Aufl. II, 317 ff.). Bei dieser Auffassung, welche nach unserer Überzeugung die allein richtige ist und sich Bahn brechen wird, bekommt auch das πάλιν μικρὸν, καὶ ὄψεσθέ με 16, 16. 19 einen überraschenden Sinn, welcher mit den synoptischen Reden und den apostolischen Äusserungen von der nahe bevorstehen-

den Wiederkunft des Herrn trefflich stimmt, wie denn auf der andern Seite der ächte Sinn dieser johanneischen Verheissungen Jesu, von seiner Wiederkunft in der Herrlichkeit zur Vollendung und auch leiblichen Verklärung der Gläubigen, nach kurzer Zwischenzeit, — mit der so starken Betonung der Leiblichkeit Jesu, des Menschensohnes, auf's schönste zusammen klingt. Wenn er erscheinen wird, so werden, die in den Gräbern sind, seine Stimme hören und hervorgehen, die Gutes gethan haben, zu der Lebensauferstehung, die aber Böses gethan haben, zur gerichtlichen Auferstehung (Ev. 5, 28 f.). Hier ist die richtige Auslegung bereits weiter durchgedrungen; zwar hat *Baumgarten-Crusius* noch diese Verse bildlich gefasst, aber schon *Lücke* und *Meyer* verstehen dieselben ganz entschieden von der leiblichen Auferstehung, so dass Vs. 25 noch zunächst von der geistlichen Auferweckung, hingegen Vs. 28 f. von der leiblichen die Rede sei; beides aber wird von Jesu als zusammengehörig gefasst, indem das Leibliche und das Geistige, das Zukünftige und das Jetzige in einer umfassenden und durchdringend tiefen Anschauung vereinigt ist. Was aber Jesus Vs. 25 sagt: ἔρχεται ὥρα καὶ νῦν ἐστίν u. s. w., das ist in eben diesem Sinne gemeint, nämlich so, dass die Stunde, welche (mit dem Auftreten Jesu, in welchem das Leben ist) bereits begonnen hat, bis dahin dauert, wo die Lebensmittheilung vollendet ist, die geistige Auferweckung in der leiblichen ihr Ziel gefunden hat, d. h. bis zur Parusie (*Meyer*, *Luthardt* 2. Aufl. II, 458 f. *Godet*, 2. ed. II, 424 ff., mit dem schlagendsten Beweis dafür, dass Vs. 28 f. nothwendig von der Auferstehung der Todten im eigentlichen Sinn verstanden werden muss). Die Auferstehung des Leibes wird hier getheilt ihrer Bestimmtheit nach in eine gerichtliche, verurtheilende (κρίσεως), und eine Lebensauferstehung, deren Wesen die ζωή im vollen Sinne geistleiblicher, seliger *vita vitalis* ist. Mit Recht erinnert hier *Meyer*, dass eine Gleichzeitigkeit der Auferweckung aller — hier so wenig als Vs. 25, wo die Wirkung geistlich ist, ausgesagt sei, dass vielmehr die prophetisch dehnbare ὥρα verschiedene Perioden umfassen könne. Offenbar ist also hier an einen bestimmten Zeitpunkt, in dem

die Vollendung eintritt, zu denken, und die Wiederkunft Christi ist hier, wie an Stellen, worin bei Johannes die ἐσχάτη ἡμέρα erwähnt ist, als eine sichtbare vorzustellen.[1])

Der erste Brief erwähnt zwar die Auferstehung nirgends ausdrücklich, wohl aber die ἐσχάτη ὥρα 2, 18, die παρουσία αὐτοῦ 2, 28, das Gericht ἡμέρα τῆς κρίσεως 4, 17, mit dem Gegensatz der Beschämung vor dem Angesicht des Wiederkommenden, und der Freudigkeit vor ihm (2, 28; 4, 17). Die Seligkeit der Gläubigen wird alsdann bestehen in einer, durch das Anschauen Jesu Christi, wie er ist, bewirkten Ähnlichkeit mit ihm selbst (I Joh. 3, 2, vgl. die gründliche Auslegung *Düsterdieck's* II, 1, S. 56—82), worin ohne Zweifel auch die Ähnlichkeit mit dem verklärten Auferstehungsleibe Christi, also die Auferstehung selbst mitbegriffen ist. Ebenso wird im Evangelium (17, 24, vgl. 12, 26) die künftige Seligkeit darein gesetzt, dass die Gläubigen mit Christo sein und die Herrlichkeit, die ihm der Vater gegeben hat, schauen werden; das ist dann eine Freude, die niemand von ihnen nehmen wird (Ev. 16, 22). — Wie *Köstlin* (a. a. O. 232—239) wiederholt behaupten kann, Johannes kenne keine ἐλπὶς, er fühle die Kraft und Seligkeit des göttlichen Lebens stets zu sehr, als dass er die Hoffnung auf dasselbe als eigentümliche Grundstimmung des Gemüts bezeichnen könnte, — das begreifen wir nicht, da, auch abgesehen von I Joh. 3, 3, wo die ἐλπὶς ausdrücklich hervorgehoben ist, die Gesinnung des Hoffens auf das, was noch nicht erschienen ist,

---

[1]) Wie unwiderstehlich klar, wie für jeden Unbefangenen unmisdeutbar die Sprache Jesu in den Worten Vs. 28 f. ist, zeigt die Erfahrung, welche *Scholten* gemacht hat. In einer Abhandlung *Jaarboeken voor wetensch. Theol.* VI, S. 415 und VIII, 431 ff. hatte er exegetisch bewiesen, dass der Ausspruch Joh. 5, 28 f. von einem bestimmten Zeitpunkt in der Zukunft und von einer sichtbaren Parusie verstanden werden müsse. Nachdem er aber zu einer andern Ansicht über das Johanneische Evangelium gekommen und zu der Überzeugung gelangt war, dass das „pseudojohanneische Evangelium" lediglich nur ein Wirken Jesu auf die diesseits Lebenden kenne, hat er den Muth gefunden, die beiden ihm anstössigen Verse für unächt zu erklären, ohne den geringsten Grund äusserer Zeugnisse! (Das Evang. nach Joh. übersetzt von H. *Lang*, 1867. S. 124 ff.) Dieses Wagniss hätte er sich gewiss erspart, wenn er sein früheres exegetisches Ergebniss umzustossen vermocht hätte.

an vielen Stellen stark genug hervortritt. Die bis jetzt noch häufig vertretene Ansicht, dass die Anschauung des Johannes eine rein diesseitige und spiritualistische sei, hat wohl niemand stärker ausgesprochen als *Reuss*, welcher *Hist. de la Théol.* II. 459 ff. 499 behauptet, für die übliche Eschatologie habe der johanneische Lehrbegriff keinen Raum: vom nahen Weltende, von Parusie sei keine Spur; die Lehre von den letzten Dingen sei durchaus spiritualisirt, wenigstens im Evangelium, während der Brief sich der herkömmlichen Anschauung nähere. Die Widerlegung liegt im Obigen. Schliesslich geben wir unsere volle Zustimmung zu *Lücke*'s Satz, „Versuch", 2. Aufl., 715: „Ohne die christliche Zukunfts- und Vollendungslehre ist die Glaubens- und Liebeslehre des Evangeliums unvollständig und unverständlich."

Beachtenswerth ist die Thatsache, dass Johannes im ersten Brief die Endzeit als bereits angebrochen bezeichnet: *ἐσχάτη ὥρα ἐστίν* 2, 18 vgl. Ev. 5, 25. Er schliesst dies aus dem Umstand, dass bereits viele Widerchristen, *ἀντίχριστοι* (*ψευδοπροφῆται* 4, 1) aufgetreten seien; eine Thatsache, die er mit der in der allgemein christlichen Verkündigung (*ἀκηκόατε, ἠκούσατε* 2, 18; 4, 3) enthaltenen Weissagung vom Erscheinen des Widerchrists vor Christi Wiederkunft (*ὁ ἀντίχριστος* 2, 18 vgl. II Joh. 7) in eine innere Verbindung setzt. Der Widerchrist, als Einheit, wird von *Bengel* und wenigen Neueren, z. B. *Huther,* collectiv verstanden (*antichristus pro antichristianismo — et multitudine hominum Christo contraria*), von den meisten aber als eine concrete Persönlichkeit gefasst, letzteres mit Recht; denn die vielen Antichristen sind anerkanntermassen menschliche Persönlichkeiten, also ist auch der e i n e Antichrist eine menschliche Person (vgl. *Erdmann, primae Joh. ep. argum.* S. 94). Der G e i s t des e i n e n Antichrists ist aber (4, 3) schon in der Welt, er ist wirksam in den vielen Widerchristen. Das Erscheinen des e i n e n persönlichen Widerchrists wird durch die vielen Widerchristen thatsächlich angekündigt 2, 18. Vgl. die eingehende Erörterung *Düsterdieck's* I. 308—332.

Der Lehrbegriff des Evangeliums und der Briefe einerseits, der Apokalypse andererseits, bietet eine so merkwürdige Übereinstimmung dar, dass selbst Kritiker, die beides weit auseinander halten zu müssen glauben, dennoch anerkennen, es sei „dieselbe Anschauungsweise“ in beiden, ja das Evangelium sei selbst die vergeistigte Apokalypse (*Baur*, Theol. Jahrb. 1844. 691; Kanon. Evangelien, S. 380; Christentum der drei ersten Jahrhunderte, 2. Aufl., S. 147. *Schwegler*, Nachapostol. Zeitalter, II. 346: „das johanneische Evangelium ist die letzte reifste Frucht, man kann sagen die Verklärung jener judenchristlichen Entwicklungsreihe, an deren Spitze die johanneische Apokalypse steht“, vgl. S. 374; *Köstlin* a. a. O. 498). Namentlich hebt der erstere mit Recht hervor, dass in beiden Schriften die Darstellung sich um einen grossen Kampf Christi mit dem Satan, dem Fürsten dieser Welt, bewegt. Die Parallele, welche *Köstlin* (a. a. O. S. 482—500), zwischen der Apokalypse und dem johanneischen Lehrbegriff zieht, macht, obwohl er sich nicht genug gehütet hat, das Evangelium zu spiritualisiren, die Apokalypse zu materialisiren, doch den Eindruck, dass beiderlei Schriften gesinnungsverwandt und in der Lehre überwiegend einig seien.

Wir machen nur auf wenige Hauptpunkte aufmerksam.

Erstens. Die Anschauung der Person Christi ist in beiden die erhabenste, auf die göttliche Herrlichkeit des menschgewordenen Sohns Gottes gerichtete, wie denn dieser selbst persönlich das Wort Gottes (Ev.: ὁ λόγος; I. Brief: ὁ λόγος τῆς ζωῆς, Apok.: ὁ λόγος τοῦ θεοῦ) genannt wird. Der Sohn hat vom Vater alles, was dieser selbst hat, und theilt es den Seinigen mit (Apok. 1, 1; 2, 26; 3, 21; Ev. 5, 20. 22). In beiderlei Schriften wird Christo nicht nur ein vorgeschichtliches, sondern auch ein vorweltliches Dasein beigelegt; er wird als das wesentliche und persönliche Wort Gottes begriffen, selbst als Gott gedacht und geehrt; vgl. Joh. 1, 1 θεὸς ἦν ὁ λόγος, mit der Beilegung des Gottesnamens A und Ω u. s. w. Apok. 1, 8. 17; 2, 8; 21, 6. Diesen Punkt behandeln *Niermeyer, Echtheid der joh. Schriften*, S. 169—177, angezeigt Stud. u. Krit. 1856.

894 ff.; W. *Milligan, Contemporary Review,* 1871, Augustheft; Herm. *Gebhardt,* Lehrbegriff der Apokalypse, 1873, S. 349 ff.

Zweitens. Was das Werk Christi betrifft, so stimmen Evangelium und Briefe mit der Apokalypse vorerst darin überein, dass auf die Lehrthätigkeit Jesu ein besonderes Gewicht gelegt wird, I Joh. 1, 5; 2, 25; Ev. 1, 18; 5, 31 μαρτυρία ἀληθής. — Apok. 1, 5: ὁ μάρτυς ὁ πιστός. Hernach ist der Tod Jesu auf übereinstimmende Weise nicht nur als Thatbeweis seiner Liebe (Apok. 1, 5; I Joh. 3, 16), sondern auch als erlösend, versöhnend und reinigend aufgefasst (I Joh. 2, 2; Apok. 1, 5; 7, 14; 12, 11). Der Unterschied besteht lediglich in der Darstellung, welche im Evangelium und den Briefen eine lehrhafte, in dem prophetischen Buch eine bildliche ist, vgl. *Hofmann* II. 1, 332; *Köstlin,* joh. Lehrbegr. 486. Ja das Bild des Lammes, unter welchem Jesus, der Gekreuzigte, in der Apokalypse zu wiederholten malen dargestellt ist, ein Bild, das die Apokalypse eigentlich beherrscht, ist dasselbe, unter welchem Johannes der Täufer seinem Jünger, dem nachmaligen Apostel, Jesum das erstemal, da Johannes ihn sah, vorstellte (Ev. 1, 29).[1]) Überhaupt hat das Evangelium Johannis mit der Apokalypse eine Anzahl der diesem Buch eigentümlichsten Bilder gemein, z. B. den Hirten, das lebendige Wasser u. s. w.

Drittens. Dass in beiden Schriften das Werk Christi und dessen Fortgang bis an's Ende als ein Kampf Christi mit dem Satan, des Lichts mit der Finsterniss, dargestellt ist, als ein Kampf, welcher mit dem vollendeten Siege Christi und seines Reiches endigt, wurde oben bemerkt. Vgl. *Milligan,* a. a. O., Sept. 1871.

Viertens. Das Verhältniss des Christentums zum Judentum und Heidentum ist, nach Annahme der neueren Kritik, in den johanneischen Lehrschriften ein durchaus anderes, als in der Apokalypse. Allein selbst *Lücke,* der doch sonst keineswegs geneigt ist, den Unterschied beider zu verwischen, urtheilt,

---

[1]) *Godet, Comm.,* 2. ed., II, 151: *Il est remarquable que ce titre d'agneau sous lesquel l'évangeliste apprit à connaître pour la première fois Jesus, soit celui par lequel le Sauveur est désigné de préférence dans l'Apocalypse.*

Versuch einer vollst. Einleit., 2. Aufl. 736, dass in diesem Stücke sehr stark übertrieben werde.[1]) So viel ist zwar richtig, dass für den Evangelisten „der Gegensatz des Judentums zum Christentum eine in sich abgeschlossene geschichtliche Thatsache ist" (*Baur*, Christentum u. s. w. 2. Aufl. S. 156); auf der andern Seite aber bezeugt derselbe, dass Israël Christi besonderes Eigentum sei (*ἴδιοι* 1, 11), dass das Heil von den Juden kommt (4, 22). Jesus erklärt bei ihm, dass Mose von ihm selbst zeuge (5, 39), und der Evangelist führt häufig Weissagungen aus dem Alten Testamente, die an Jesu erfüllt sind, als Beweise an; sosomit gilt ihm Israël als Grundstock der Gemeinde Christi, der Alte Bund als Grundlage des Neuen. Was besagt denn die Apokalypse anderes, wenn sie die Zahl der Auserwählten, die Verhältnisse des neuen Jerusalems u. dgl. nach der Zahl der 12 Stämme Israëls bemisst? Wenn beim Evangelisten Jesus diejenigen leiblichen Nachkommen Abrahams, welche nicht sittlich dessen Kinder sind, für Kinder des Teufels erklärt 8, 39 ff., so hat auch die Apokalypse den Muth, von solchen Juden, die in der That keine sind, zu sagen, sie seien eine Satanssynagoge 2, 9; 3, 9. Dass die Apokalypse, ebenso gut, wie das Evangelium, die Thore des Reichs Gottes für die Heidenwelt, für die ganze Menschheit weit aufthut, von der vermeintlichen Bekämpfung des Apostels Paulus aber himmelweit entfernt ist, hierin also dem Evangelium nicht entgegen steht, ist oben erwiesen. Vgl. *Niermeyer* a. a. O. S. 154—165 und unsere Anzeige des Buchs, Stud. und Krit. 1856, 888 ff. *Milligan* a. a. O. *Gebhardt* a. a. O. 399 ff.

Fünftens. Die Lehre von den letzten Dingen kann als eine in den beiderlei Schriften völlig entgegengesetzte nur dann betrachtet werden, wenn man die Bilder der Apokalypse, besonders gegen das Ende des Buches, ganz materiell und

---

[1]) Das unglaublichste Extrem in dieser Richtung stellt A. H. *Blom* dar, *De Bestemming von de Apocalypse*, *Theol. Tijdschrift*, 1885, S. 184 ff., wornach die „Satanssynagoge" 2, 9, ja der „Pseudoprophet", welcher 19, 20 in den Feuerpfuhl geworfen wird, nichts anderes ist als der Paulinismus. Dies sei der Standpunkt aller Zwölfe gewesen, S. 200!

sinnlich, die Worte des Evangeliums und des Briefes hingegen ganz ideëll und spiritualistisch versteht; eine Methode, bei welcher, wie so oft in der Welt, „die Extreme sich berühren." Die beiden letzten Kapitel der Offenbarung Johannis braucht man nur mit einigem Sinn für Bilder- und Dichtersprache, zumal der Propheten, zu lesen, um sich von den reinen Begriffen, die der Schilderung zu Grunde liegen, zu überzeugen. Dass in dem neuen Jerusalem kein Tempel ist, stimmt vortrefflich mit den Worten Jesu im Gespräch mit der Samariterin (Ev. Joh. 4, 21—24).[1]) Nach *Lücke* a. a. O. 718 ist die eschatologische Vorstellungsweise in der Apokalypse von der im Evangelium und den Briefen „nicht so verschieden, dass sie diese schlechthin ausschlösse; beide ergänzen einander, jene ist die ausgeführtere, diese die innerlich gebildetere." Dennoch erklärt er anderswo, S. 732, die Differenz in der Eschatologie für eine „durchgreifende und wesentliche, deren Ausgleichung in einem und demselben Subject unmittelbar unmöglich ist." Und doch besteht der Unterschied, wie *Lücke* S. 721 zugibt, nur in einem Mehr und Minder, sofern dem Evangelisten das Kommen Jesu im Geiste das Primäre sei, der Apokalyptiker sich vorzugsweise in das äussere Kommen Christi vertiefe. Dieser zugestandenermassen nur relative Unterschied, wobei ein Glied des Gegensatzes das andere nicht ausschliesst, beruht, beim Lichte betrachtet, selbst wieder lediglich auf der Darstellungsform, indem die Apokalypse die Idee im Bild und Symbol darstellt, die Lehrschriften dagegen in Begriffen des denkenden Geistes. Wo bleibt dann noch das Unausgleichbare? Nehmen wir dazu, dass nach richtiger Auslegung der erste Brief und sogar das Evangelium, das Wiederkommen Jesu als ein sichtbares voraussetzt, dass im Briefe der Antichrist als Persönlichkeit, und die vielen Widerchristen der Sache nach als seine Vorboten auftreten, dass nicht nur eine Auferstehung des Leibes gelehrt wird, sondern sogar eine doppelte, ihrem Wesen nach ganz verschieden bestimmte Auferstehung Ev. 5, 28 f. namhaft ge-

---

[1]) Vgl. *Köstlin*, Zur Gesch. des Urchristentums, Theol. Jahrb. 1850, S. 279 f.

macht ist, welche als in einem und demselben Moment erfolgend zu denken nichts uns nöthigt, endlich dass die Freude, welche niemand rauben kann, das Wohnen Gottes bei den Seinen, die Anschauung Christi, wie er ist, und die dadurch bedingte Gottähnlichkeit — als Züge der letzten Vollendung vorliegen: — so haben wir Wahrheiten genug, in welchen die Lehrschriften mit der apokalyptischen Prophetie zusammenstimmen. Nur müssen wir allerdings, um die apokalyptische Prophetie richtig zu fassen, einen eben so offenen Sinn haben für das Sittliche und Geistige, als bei Lesung der Lehrschriften für das Reale und Leibliche. Ersteres sollte nicht so schwer sein, wenn man insbesondere die 7 Sendschreiben gehörig im Auge behält, wenn man das praktische Thema der Apokalypse: „hie ist Geduld und Glaube der Heiligen!" (13, 10 u. a. Stellen) festhält, die herrlichen Schilderungen des ewigen Lebens (7, 15, c. 21 f.) und die gewaltigen Bilder des Antichrists und des Entscheidungskampfes mit einiger Kenntniss und Achtung alttestamentlicher Prophetensprache würdigt. Unter diesen Voraussetzungen, und bei solchen Erwägungen, wird man die Einheit des Geistes und des Lehrbegriffs, bei verschiedener Einkleidung und Abzweckung der Schriften selbst, ohne Vorbehalt anerkennen. Hat doch die selige Betrachtung der gottmenschlichen Herrlichkeit Christi (im Evangelium), die ernste Vermahnung zu treuer Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohn (in den Briefen), die der Zukunft des Herrn in seiner Herrlichkeit, mit Glauben und Geduld und Sehnsucht, entgegenschauende Weissagung (in der Apokalypse) — einen und denselben Charakter gläubiger Innigkeit und geisterfüllter Kraft; so dass in der That schwer zu entscheiden ist, ob mehr vom Evangelisten oder mehr vom Apokalyptiker gelte das schöne Dichterwort in der Sequenz auf den Apostel Johannes, *Verbum Dei Deo natum*[1]):

| | |
|---|---|
| *Volat avis sine meta,*<br>*Quo nec vates nec propheta*<br>*evolavit altius.* | *Tam implenda quam impleta*<br>*nunquam vidit tot secreta*<br>*purus homo purius.* |

1) Bei *Daniel*, *Thesaurus hymnologicus*, *vol. II*, *p.* 166. — *Mone*, Lat. Hymnen des Mittelalters, III, 118.

# SECHSTER ABSCHNITT.

## *Der Lehrbegriff des Apostels Paulus mit dem der übrigen Apostel verglichen.*

Der Lehrbegriff des Apostels Paulus ist der Mittelpunkt, auf welchen wir die übrigen Lehrbegriffe beziehen. Um das gegenseitige Verhältniss genau zu bestimmen, gehen wir von dem Urtheil aus, welches Paulus persönlich über dasselbe gefällt hat. Schon das ist beachtenswerth, dass Paulus mehr als einmal von seinem Evangelium mit einem gewissen Nachdruck spricht, z. B. Röm. 2, 16: *κρινεῖ ὁ θεὸς τὰ κρυπτὰ τῶν ἀνθρώπων κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου διὰ Ἰησοῦ Χρ.* vgl. 16, 25; II Tim. 2, 8: *μνημόνευε Ἰησοῦν Χρ. ἐγηγερμένον ἐκ νεκρῶν, ἐκ σπέρματος Δαυεὶδ, κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου.* Ferner *τὸ εὐαγγέλιον ἡμῶν,* II Kor. 4, 3; II Thess. 2, 14; endlich I Kor. 15, 1 f.: *τὸ εὐαγγέλιον ὃ εὐηγγελισάμην ὑμῖν* u. s. w.; am bestimmtesten Gal. 1, 11, vgl. 7 f.; 2, 2, wo Paulus sein Evangelium, das er unter den Heiden verkündigt habe, von einem anderen unterscheidet. In der letzteren Stelle ist es unverkennbar, dass Paulus sein Evangelium dem der galatischen Irrlehrer entgegengestellt, als einem zwar anders gearteten (*ἕτερον*), das aber nicht wirklich ein anderes (*ὃ οὐκ ἔστιν ἄλλο*), d. h. nicht ächtes und wirkliches Evangelium sei. Dagegen ist klar, dass Paulus weit entfernt ist, sein Evangelium von dem der übrigen Apostel, als ein dem wesentlichen Inhalt nach abweichendes zu unterscheiden. In Beziehung auf die andern Stellen, worin Paulus von seinem Evangelium redet, ist nicht zu übersehen, dass sie gerade vom Weltgericht und von der Auferweckung Jesu, des Nachkommen David's, also von den allgemeinsten Grundwahrheiten des Christenglaubens und apostolischer Verkündigung handeln, folglich vermöge des Zusammenhangs den Gedanken ausschliessen, als beabsichtigte Paulus durch das „mein“ die Lehre, die er vortrug, von der Lehre der übrigen Apostel zu scheiden; vielmehr kann der Grund jenes Beiworts nur liegen einestheils in

der Absicht, sich seinerseits recht nachdrücklich zu der Lehre Christi zu bekennen (ähnlich ὁ θεός μου Röm. 1, 8 u. a.), anderntheils in dem Gegensatz zu gewissen Irrlehrern, zumal judaistischer Art.[1])

Fassen wir das ins Auge, was Paulus in seinen Briefen über die älteren Apostel und sein Verhältniss zu ihnen positiv zu erkennen gibt, so ist vor allem darauf aufmerksam zu machen, dass er an mehr als einem Ort seine Übereinstimmung mit ihnen deutlich bezeugt. Schon im Brief an die Galater 1, 23 f. thut Paulus eine Äusserung, aus welcher hervorgeht, dass seine evangelische Verkündigung als übereinstimmend mit dem Glauben der Urgemeinde anerkannt wurde. Die Christengemeinden in Judäa „hörten, dass ihr ehemaliger Verfolger nun den Glauben verkündigt, welchen er einst anfeindete, und priesen an mir Gott". Das heisst, sie erkannten ihn als Verkündiger des (richtigen) Evangeliums an. Daraus erhellt, dass der Apostel, wenn ihm das Zeugniss der judenchristlichen Gemeinden Palästina's für seine Arbeit als ächter „Evangelist", als Glaubensbote, von Werth war, sich bewusst gewesen ist, denselben Glauben zu verkündigen, um deswillen er die Christen verfolgt hatte.[2]) Weit directer spricht sich der Apostel I Kor. 15, 1 ff. aus. Er beruft sich darauf, er habe den Korinthiern von Anfang an verkündigt, dass Christus gestorben sei für unsere Sünden, und dass er auferstanden und von vielen Zeugen, zuletzt von ihm selbst, gesehen worden sei. Daran schliessen sich die aus seiner Demut hervorgehenden Worte: „Ich bin der geringste unter den Aposteln, und des hohen Namens unwerth; doch durch Gottes Gnade bin ich, was ich bin, und habe auch durch die Gnade Gottes mehr gewirkt, als die übrigen alle". Hierauf fährt er (Vs. 11) fort: εἴτε οὖν ἐγώ, εἴτε ἐκεῖνοι, οὕτω κηρύσσομεν, καὶ οὕτως ἐπιστεύσατε.

---

[1]) Vgl. *van Hengel*, *de betrekking van het gevoel tot het uitleggen van den Bybel* 1853, S. 196 ff. Wir haben den gewichtigen Gründen nachgegeben, welche *van Hengel* gegen unsere frühere Auslegung des εὐαγγ. μου als im Unterschiede von andern Aposteln gesagt (1. Auflage), vorgetragen hat.

[2]) Unter allen Auslegern des Galaterbriefs hat zuerst Ernst *Wörner* (in Zürich †) diese Tragweite der fraglichen Worte erkannt, Auslegung des Briefs an die Galater, herausgeg. von W. Arnold, Basel 1882, S. 37 f.

Hiebei ist merkwürdig, dass Paulus, nachdem er einen Unterschied zwischen sich und den andern in Betreff der Erfolge des Wirkens gemacht hat, unmittelbar darauf die Übereinstimmung in der evangelischen Verkündigung zwischen sich und den übrigen Aposteln behauptet. Sehr wahrscheinlich ist zugleich, dass dieser Satz, wie *Baur* (Paulus, 1. Aufl., S. 282) treffend vermuthet, eine polemische Nebenbeziehung hat, sofern Paulus auf den Unterschied anspielt, den seine korinthischen Gegner so gerne zwischen ihm und den übrigen Aposteln machten. Dadurch erscheint die nachdrückliche Erklärung des Apostels für die Einheit zwischen ihm und den andern nur um so bedeutungsvoller. Einige Ähnlichkeit mit dieser Stelle hat auch I Kor. 3, 22 f., wo Paulus gegen solche spricht, die in Parteiungen auseinander traten und einen Unterschied, beziehungsweise Gegensatz, zunächst zwischen den Parteien, mittelbar zwischen deren Gewährsmännern und Häuptern, aufrichteten. Er sagt also: *εἴτε Παῦλος, εἴτε Ἀπολλῶς, εἴτε Κηφᾶς, πάντα ὑμῶν, ὑμεῖς δὲ Χριστοῦ, Χριστὸς δὲ θεοῦ.* Das will zunächst allerdings heissen: Ihr sollt euch nicht von Menschen abhängig machen und euch nach ihnen richten, als Führern und Häuptern, vielmehr muss einer wie der andere euch dienen, so dass ihr nur Christo angehöret, und sein Eigentum seid, wie Christus Gott angehört. Also Paulus will zunächst die in der Abhängigkeit von Christo allein begründete Freiheit und Unabhängigkeit von Menschen hervorheben. Zugleich liegt aber der Gedanke darin: diese Apostel und Lehrer sind in Christo eins; ihre Namen, die ihr als trennende Zeichen gebrauchet, dürfen euch nicht von einander scheiden. Sonach verneint Paulus, wenigstens mittelbar, den von dem Parteigeist gemachten Gegensatz zwischen Petrus und sich selbst.

Mit solchen Aussprüchen lässt sich nun die Behauptung nicht vereinigen, dass zwischen Paulus und den übrigen Aposteln ein radikaler Gegensatz stattgefunden habe, da Paulus, der es doch am besten wissen musste, die gegenseitige Übereinstimmung und Einheit zwischen sich und den andern bezeugt. Man kann zwar entgegnen, Paulus handle I Kor. 15, 11 blos von den

Hauptthatsachen des Christentums, nicht aber von der eigentlichen Lehre, welche sich auf jene gründe, namentlich nicht von den Fragen über die Geltung des Gesetzes und über den Universalismus des Christentums. Mag es sich damit verhalten wie es will, jedenfalls geben uns die allgemeinen Aussprüche des Paulus über seine wesentliche Übereinstimmung mit den übrigen Aposteln einen bedeutenden Anhaltspunkt gegenüber den Versuchen der neueren Kritik, einen durchgreifenden Riss in dem Urchristentum nachzuweisen.

Um auf die Sache gründlicher einzugehen, unterscheiden wir, und vergleichen mit dem paulinischen Lehrbegriff erstlich die Lehre der übrigen Apostel, so wie sie vor dem Auftreten des Heidenapostels mündlich vorgetragen wurde, zweitens die Lehrbegriffe der übrigen Apostel, wie sie in ihren eigenen Schriften ausgeprägt sind.

## I. HAUPTSTÜCK.

### *Das Verhältniss zwischen dem paulinischen Lehrbegriff und der Verkündigung der übrigen Apostel in der urapostolischen Zeit.*

Dass zwischen der Lehre des Paulus einerseits und des Petrus, Jakobus und der übrigen Apostel andererseits, wenn wir alles nur nach der Apostelgeschichte beurtheilen, eine vollkommene Übereinstimmung statt finde, kann nicht geleugnet werden, niemand will es in Abrede ziehen. Von Christi Tod, Auferstehung und Erhöhung, als den Hauptthatsachen, welche verkündigt werden, sowie von der Person Jesu Christi, als des Messias, von dem Heil in ihm und seiner bevorstehenden Wiederkunft zum Gericht, lehren sie alle wesentlich einstimmig. Auch in der Anlehnung an das Alte Testament, in dem Erweis der Glaubenswahrheiten aus den in Christo und seinem Werk erfüllten Verheissungen des Alten Bundes, stimmt Paulus mit denen, die vor ihm Apostel waren, ebenfalls überein. „Auf diesem Gebiete will man die Übereinstimmung nur zu auffallend finden, spreche doch Petrus in seinen Reden Ap. Gesch. c. 1—15 die

paulinischen Hauptgedanken ebenso offen und klar aus, als dieselben in den paulinischen Reden c. 9—28 verdeckt seien (*Schneckenburger*, Zweck der Apostelgesch. S. 189; *Schwegler*, Nachapost. Zeit II, 105 ff.). In Betreff der paulinischen Reden haben wir dieses Urtheil oben S. 269 ff. widerlegt. Über das gegenseitige Verhältniss bemerken wir in der Kürze nur so viel: Die paulinischen Reden in der Apostelgeschichte haben vor den petrinischen, bei aller Übereinstimmung in Hinsicht der Hauptthatsachen, doch einen tiefer und höher gehenden Einblick und eine lehrhafte Auffassung der Wahrheit voraus. So in Ansehung der Person Christi, welchen Petrus nie Gottes Sohn, sondern Knecht Gottes nennt, Paulus aber als υἱὸν ϑεοῦ predigt. Das Werk Jesu schildert Petrus mit weit mehr Eingehen auf das Leben Jesu, als Paulus; hauptsächlich aber hebt er die Auferweckung Jesu als die wichtigste Thatsache hervor, und bespricht seinen Tod nur als ein von Gott zugelassenes und vorherbestimmtes Ereigniss, während Paulus gerade den Tod als positiv heilsbegründend betrachtet (20, 28), übrigens die Auferstehung des Herrn ebenfalls gewichtig, als Beglaubigung seiner Würde namhaft macht. Vom Heil in Christo, dessen Hauptgut Vergebung der Sünden ist, lehren Paulus und die andern Apostel, laut der Apostelgeschichte, übereinstimmend; jedoch ist nicht zu übersehen, dass Paulus allein den bestimmten Begriff der Rechtfertigung durch den Glauben vertritt, was bei Petrus und den übrigen nicht der Fall ist. Die Bestimmung des Heils beschränken, in den Reden der Apostelgeschichte, Jakobus und Petrus ebenso wenig als Paulus, auf Israël mit Ausschluss der Heiden; im Gegentheil bekennt Petrus positiv, dass das Heil auch den Heiden zugedacht sei, und dass die Juden nicht durch das Gesetz, das eine unerschwingliche Last sei, sondern blos durch die Gnade, und zwar nur unter der Bedingung der Bekehrung, selig werden können. Aber Paulus, der Heidenapostel, allein bezeugt (c. 14 und 17) eine natürliche Gotteserkenntniss der Heiden, vermöge der Offenbarung Gottes in der Schöpfung und dem Gewissen.

Wir müssen jedoch einen Schritt weiter gehen, und den Lehrbegriff des Paulus, wie wir ihn aus seinen eigenen Briefen, als der unmittelbarsten Quelle, geschöpft haben, mit dem Standpunkt der übrigen Apostel vergleichen, in Betreff der Zeit, ehe die eigenen Schriften der letzteren verfasst wurden. Die übrigen Apostel sollen, laut Entdeckung der neueren Kritik, ursprünglich dem „ebionitischen“, d. h. einem beschränkt judaisirenden Stanpunkt gehuldigt haben, folglich in einem schroffen Gegensatz der Lehre zu Paulus gestanden haben. Während die paulinische Lehre auf zwei Hauptgedanken ruhe: 1) auf der Universalität des messianischen Heils, 2) auf der Abrogation des mosaischen Gesetzes; und in letzterer Beziehung die Rechtfertigung durch den Glauben an die Stelle der Gesetzesgerechtigkeit setze, in ersterer aber die Aufnahme der Heiden in den Verband der Gläubigen, ohne vorgängige Beschneidung, vertheidige, habe sich das streng judaisirende Christentum der Urapostel, vom Grundsatz der wesentlichen Identität des Judentums und Christentums aus, 1) in dem jüdischen Particularismus ausgeprägt, 2) in der Behauptung einer bleibenden Verbindlichkeit des mosaischen Gesetzes, selbst seines rituellen Theils (vgl. *Schwegler* a. a. O. I, 25. 152. 159. 171). Dass aber die Apostel diesen Standpunkt ebenfalls getheilt haben sollen, lässt sich nicht direct erweisen; man will es indes mittelbar erschliessen. Aus dem Vorhandensein einer judaistischen Opposition wider Paulus, welche sich auf die Urapostel berief (II Kor. 3, 1), soll sich als nothwendige Voraussetzung ergeben, dass die Urapostel selbst ebenso gesinnt gewesen seien (*Schwegler* I, 169 f. 27 f.; *Baur*, Christenth., 2. Aufl., S. 49).

Prüfen wir die Sache im einzelnen. Der Standpunkt der judaisirenden Christen soll sich in erster Linie durch ihren Particularismus kenntlich machen. Wir bemerken im voraus, dass der Satz: die judaisirenden Christen seien particularistisch gesinnt gewesen, wahr ist oder falsch, je nachdem man ihn versteht. Er ist falsch, wenn er, wie häufig geschieht, so verstanden wird, diese Gattung von Gläubigen habe das Heil in Christo ausschliesslich auf das jüdische Volk beschränken wollen,

so dass alle übrigen Völker von dem Reiche Gottes, von der Wahrheit und dem Heil in Christo, hätten ausgeschlossen sein sollen. Diese Auffassung ist schlechterdings irrig und grundlos. Es bedarf nur wenigen Nachdenkens, um das einzusehen.

Man denke doch an das Alte Testament. Schon die ursprünglichen, grundlegenden Thatsachen und Verheissungen des Alten Bundes haben ja, obgleich sie sich in der Wirklichkeit auf einen Mann, eine Familie, ein Volk beziehen, richtiger: nach und nach ausdehnen, von Anfang an eine weitumfassende, ja eine schlechthin allgemeine Abzweckung: „In deinem Samen sollen gesegnet werden alle Geschlechter der Erde". Der Particularismus des A. T., in seiner ächten und wahren Gestalt aufgefasst, hat von Anfang an einen universalistischen Zweck. Wie umfassend ist aber vollends der Blick, und wie ächt human die Gesinnung der Propheten! Sie sprechen an so vielen Stellen den Gottesgedanken aus: „Wenn das für seinen Ungehorsam und Abfall gezüchtigte Israël bussfertig zu Gott wiederkehrt, und Jehovah seines Volks sich gnädig wieder annimmt, die Zerstreuten sammelt, und sein Heil aufrichtet, dann werden die andern Völker diese Herrlichkeit erkennen, und einsehen, dass hier allein der wahre Gott ist. Dann werden sie herbeiströmen, heraufkommen zum Berge Jehovahs. Dann wird von Zion ausgehen Licht und Erkenntniss, und das Wort Jehovahs von Jerusalem; die Erde wird voll werden der Erkenntniss des Herrn und seiner Herrlichkeit (vgl. *Lutz*, Bibl. Dogm. S. 246. 238. 260; Herm. *Schultz*, A. T. Theol., 1. Aufl. II, 231 fl.; Fr. Ed. *König*, Hauptprobleme der altisraëlitischen Religionsgeschichte, Leipzig 1884, S. 95 ff.). Um aber auf die Zeit des Neuen Testaments zu kommen, so haben wir ja in den Evangelien eine Stelle, worin Jesus selbst von dem Bekehrungseifer der Schriftgelehrten und Pharisäer spricht, welche Land- und Seereisen machten, um Proselyten zu gewinnen, freilich in so verkehrter Weise, dass letztere noch mehr als die Pharisäer selbst, Kinder der Hölle werden (Matth. 23, 15). Hieraus ergibt sich aufs klarste, dass sogar die strengste Partei der Juden, dieselben Pharisäer, aus welchen später die beschränktesten Judaisten

innerhalb der Christengemeinde hervorgingen (Ap. Gesch. 15, 5), weit entfernt waren zu denken, die Wahrheit und das Heil, soweit sie beides kannten, müsse auf geborene Juden beschränkt bleiben, dürfe den Heiden nicht zu gute kommen. Sie erkannten vielmehr eine Pflicht darin, und suchten eine Ehre darin, Propaganda zu treiben, Heiden zu Proselyten zu machen. Wo hätten selbst die eingefleischtesten Juden jemals einem Heiden, der sich beschneiden lassen wollte, die Einverleibung in das Volk Gottes verweigert? Nicht blos aus der Apostelgeschichte, auch aus *Josephus*, und selbst aus römischen Schriftstellern jener und einer späteren Zeit, *Horaz, Juvenal, Seneca, Dio Cassius, Tacitus* — wissen wir, wie viele Heiden damals der alttestamentlichen Religion sich mehr oder weniger eng anschlossen; wie fast überall, wo Synagogen waren, auch die jüdische Propaganda mit Erfolg arbeitete.[1]) Nach alle dem ist es nicht denkbar, dass Israëliten, nachdem sie an Jesum, als den Messias, gläubig geworden, engherziger als andere Israëliten gewesen seien, und den Wahn gehegt hätten, die Erlösung durch den erschienenen Messias sei lediglich nur für Juden, mit Ausschluss der Heiden, bestimmt. Es gibt in der That nicht eine einzige Stelle des Neuen Testaments, worin, richtig verstanden, ein Particularismus dieser Art ausgedrückt wäre. Die einzige Stelle, die dem Buchstaben nach dahin lautet, I Thess. 2, 16: „Sie (die Juden) hindern uns, mit den Heiden zu reden, damit dieselben selig werden", ist sicherlich nur auf Paulus und auf die paulinische Predigt des Heilsweges zu beziehen, setzt also nicht eine unbedingte Beschränkung des Heils auf die jüdische Nation als Meinung jener ungläubigen Juden voraus.[2])

1) Vgl. *Schürer*, Lehrbuch der N. T. Zeitgeschichte, 1874, S. 644 ff.

2) Von den judaistischen Gegnern des Paulus in Galatien, wo der erste und schroffste Conflict des Apostels mit den Judaisten zu Tage kommt, erklärt *Baur* selbst (Paulus, S. 253; 2. Aufl., I, 281) ausdrücklich: „Ihre Reaction gegen die apostolische Wirksamkeit des Paulus geht nicht dahin, zu verhindern, dass auch die Heiden zur Theilnahme am messianischen Heil berufen werden; in dieser Hinsicht ist die Schranke des Judentums auch für sie schon durchbrochen; um so eifriger aber sind sie bemüht, den Grundsatz festzuhalten, dass auch in dieser weiteren Sphäre alles Heil nur in der Form des Judentums zu Theil werden kann."

Ist also an der Behauptung, die judaistischen Christen seien particularistisch gesinnt gewesen, gar nichts Wahres? Das ist unsere Meinung nicht. Aber nur in so weit ist jene Behauptung richtig, als die judaistischen Christen nicht gegen die Bekehrung der Heiden an sich, und gegen deren Einverleibung in die Gemeinde, sondern nur dagegen waren, dass diese ohne Annahme des mosaischen Gesetzes und des Judentums erfolgen dürfe. Die Hauptsache, dass das Heil in Christo an alle Menschen kommen solle, lag ganz ausser Frage; das stand für die judaisirenden Christen und für die Judenapostel so fest, wie für Paulus. Blos die Art und Weise, wie das Christentum den Heiden zugeeignet, oder wie der christliche Universalismus verwirklicht werden sollte, wurde von Paulus so, von andern anders gefasst. Merkwürdig ist, dass eine ganz ähnliche Differenz schon bei den Heidenbekehrungen der national jüdischen Propaganda stattgefunden hat. *Josephus* erzählt uns (Archäologie XX, c. 2, § 5), dass dem Könige Izates von Adiabene, welcher sich zum Judentum neigte, sein Freund, der jüdische Kaufmann Ananias, abgerathen habe, sich beschneiden zu lassen: er könne auch ohne Beschneidung die Gottheit verehren; wenn er ja einmal entschlossen sei, dem jüdischen Herkommen beizutreten: *δυνάμενον δὲ αὐτὸν, ἔφη, καὶ χωρὶς τῆς περιτομῆς τὸ θεῖον σέβειν, εἴγε πάντως κέκρικε ζηλοῦν τὰ πάτρια τῶν Ἰουδαίων· τοῦτο εἶναι κυριώτερον τοῦ περιτέμνεσθαι.* Allein dem König selbst stiegen doch Gewissensbedenken auf, ob er denn auch ohne Beschneidung ein rechter Jude sein könnte. Später kam ein Eiferer aus Galiläa, Namens Eleasar, nach Adiabene, der dem König den Vorhalt machte: „Wie lange willst du noch unbeschnitten bleiben? Hast du noch nie gelesen, was das Gesetz davon sagt? So lies es einmal, damit du sehest, in was für einer Seelengefahr du schwebest." Izates liess sich wirklich beschneiden. — Da haben wir zweierlei Ansichten innerhalb des Judentums. Einverstanden darüber, dass auch Heiden zu dem Glauben Jehovahs bekehrt werden dürfen und sollen, sind sie nur darüber uneins, ob Erkenntniss und Verehrung des wahren Gottes, nebst Beobachtung der Gebote und Sitten Israëls, hin-

reichen, oder ob die Beschneidung, also die vollständige Einverleibung in die israëlitische Volksgemeinde, unerlässlich sei. Mit andern Worten: die einen halten es für hinlänglich, dass der gewesene Heide „Proselyte des Thors" werde, die andern fordern, als zum Heil unerlässlich, dass er „Proselyte der Gerechtigkeit" werde. Die Frage kommt also darauf hinaus, ob vollständige Einverleibung in die jüdische Nation zum Heil unentbehrlich sei, oder nicht. Die strengere Ansicht bejaht, die mildere verneint diese Frage.[1])

Ähnlich ist der Gegensatz, welcher innerhalb der Christenheit selbst anfangs stattgefunden hat. Nicht um das Dass, sondern um das Wie der Ertheilung des Heils an die Heiden handelte es sich. Über ersteres waren alle, auch die strengsten Judaisten, einverstanden. Aber das war die Streitfrage, ob die Heiden, wenn sie Jünger Jesu werden, zugleich dem mosaischen Gesetz und der Beschneidung sich unterwerfen, d. h. Juden werden müssten, oder ob ihnen dies erlassen werden könne. Um diese Frage handelte es sich bei der Zusammenkunft in Jerusalem ums Jahr 50; sie wurde dort im Sinne des Apostels Paulus entschieden (Ap. Gesch. 15, vgl. Gal. 2). Aber nicht nur vor dieser Entscheidung, sondern auch noch nach derselben hat es allerdings Judaisten gegeben, welche die Beschneidung, d. h. Übernahme des Judentums, von den Heiden, welche gläubig wurden, fordern zu müssen glaubten. Man sah die Heiden, auch wenn sie an Jesum Christum glaubten, so lange sie nicht beschnitten waren und das Judentum volkstümlich angenommen

---

1) Vom Standpunkte des Alten Bundes, wie überhaupt vom Standpunkte des Altertums aus, hatte die strengere Ansicht Recht. Auch die Abneigung der Römer vor den *religiones peregrinae*, vom staatlichen Gesichtspunkt aus, hatte den Grund, dass die fremden Religionen, wie Mäcenas dem Augustus sagte, ἀναπείθουσιν ἀλλοτριονομεῖν (*Dio Cass.* LII) d. h. das Nationalgefühl untergraben. Mit Übertragung der Religion wurde bei den alten Völkern, nicht blos bei den Juden, auch bei den Griechen und Ägyptern, die ganze Volkstümlichkeit auf die zu bildenden Völker übertragen. Erst das Christentum, das, seinem Wesen nach und schon ursprünglich, nicht die Religion eines Volkes, sondern die Religion der Menschheit ist, hat die Schranken der Volkstümlichkeit durchbrochen.

hatten, doch nicht als Vollbürger des Reiches Gottes, sondern nur als Gäste, Beisassen und Fremdlinge an, betrachtete sie also als unrein, und mied das Zusammenleben und die Tischgenossenschaft mit solchen als etwas Verunreinigendes. Dies war ihr Particularismus. Alle Menschen, auch Heiden, sollten Zugang zum Heil in Christo haben, aber nur durch Vermittlung des Judentums.

Hiemit sind wir bei dem zweiten, in Wahrheit einzigen, Charakterzug der streng judaisirenden Richtung angekommen. Derselbe besteht darin, dass sie die fortdauernde, volle Verbindlichkeit des mosaischen Gesetzes behauptete. Die judaisirenden Christen erkannten allerdings Jesum für den erschienenen Messias, sahen in ihm die Verheissungen des Alten Bundes theils bereits erfüllt, theils der Erfüllung bei seiner Wiederkunft entgegenreifend (vgl. *Hess,* Gesch. u. Schr. der Apostel 1828, I, 242 f.). Aber sie glaubten damit nichts vom Gesetz und Alten Bund aufgehoben, sondern achteten alles für bindend und bleibend, und zwar in Hinsicht aller, Juden und Heiden, die an Jesum glaubten. Diese waren es, die den Heidenchristen die Beschneidung auferlegen, und z. B. die Galater unter das Joch des Gesetzes beugen wollten. Sie beriefen sich auf die Urgemeinde. Ihnen galten Jakobus, Kephas und Johannes als die „Säulen"; namentlich war Jakobus ihre Auktorität. Indes muss man sich hüten, die Denkweise und Gesinnung solcher Leute den Judenaposteln selbst ohne weiteres zuzuschieben: „unmöglich kann die Beschränktheit der strengsten Judengläubigen ihre Lehrer, die Apostel, verdächtigen" (*Schneckenburger* a. a. O. S. 195, Anm.). Selbst wenn solche Judaisten sich ausdrücklich auf die Urgemeinde und auf die angesehenen Apostel beriefen, darf dies nicht sofort für baare Münze genommen werden; haben wir doch in der Apostelgeschichte einen Fall, in welchem eine solche Berufung von Seiten der Apostel selbst für eine unbefugte erklärt, desavouirt wird (15, 24). Am ehesten scheint allerdings Jakobus, der Bruder des Herrn, nach dieser Seite sich geneigt zu haben. Hiefür spricht seine Rede auf dem Apostelconvent, in welcher die stille Hoffnung durch-

schimmert, dass die Heiden die ihnen sich darbietende Gelegenheit, das Gesetz Mosis kennen zu lernen, benützen und seiner Zeit sich demselben freiwillig unterwerfen würden (vgl. *Rothe*, Anfänge, S. 314). Ferner weist darauf die Äusserung des Jakobus, samt den Ältesten der Gemeinde zu Jerusalem (Ap. Gesch. 21, 20 ff.), über den Gesetzeseifer der gläubigen Juden und deren Verstimmung gegen Paulus, indem er letzteren bewegen will, mit der That zu beweisen, dass er kein Feind des Gesetzes sei. Wenn aber auch einer von den δοκοῦντες στύλοι εἶναι in seinem Gewissen strenger an das Gesetz gebunden war, so folgt daraus doch in keinem Falle, dass sämtliche Urapostel, dass namentlich ein Petrus und Johannes durchaus ebenso gesinnt gewesen seien (vgl. *Credner*, Einl. ins N. T. I, 625; *Weitzel*, Christl. Passafeier, 1848, 176 f.).

Jene angebliche Übereinstimmung der älteren Apostel mit der engsten und schroffsten Form judaistischer Ansicht, dem Ebionismus, wird hie und da so weit getrieben, dass man sich nicht entblödet, zu behaupten: „das Christentum würde, wenn es auf der von den Aposteln selbst (ausser Paulus) vertretenen Stufe stehen geblieben wäre, seine Losreissung vom Judentum nie durchgesetzt haben. Es wäre voraussichtlich eine innerjüdische Lehrmeinung, eine jüdische Sekte geblieben, und als solche entweder vom alten Judentum im Laufe der Zeiten wieder aufgesogen worden, oder hätte es die Oberhand über das gewöhnliche Judentum nur in der Art gewonnen, dass die Messianität Jesu sofort auch von den Juden, als jüdisches Dogma, anerkannt worden wäre. Es fehlte ihm in jener jüdischen Fassung alle Entwickelungsfähigkeit“ (*Schwegler*, Nachapost. Zeitalter, I, 147). Nicht leicht ist eine ungeschichtlichere Behauptung aufgestellt worden, als diese. Alles in der Welt ist entwickelungsfähig; nur das Urchristentum soll es nicht gewesen sein. Dann müsste aber Paulus, dem man das Verdienst zuschreibt, dem Christentum zu seiner Entwickelung verholfen zu haben, durch einen Sprung auf seinen Standpunkt gekommen sein, und dem Christentum seine Entwickelung schlechthin von aussen beigebracht haben! Zwar nimmt derselbe Gelehrte an einer andern Stelle obige

Behauptung stillschweigend zurück, und sagt im Gegentheil: „Es ist die immanente Dialektik des Judentums selbst, das dialektische Umschlagen der Gesetzesreligion in die Freiheitsreligion, was sich — allerdings innerhalb der Denkformen und religiösen Anschauung jener Epoche — im Paulinismus vollzieht" (I, 155 f.). Indessen erscheint dies doch nur als eine dem Verfasser wider Willen durch die Wahrheit selbst abgedrungene Erklärung, indem, nach der durch das Buch sich hindurchziehenden Ansicht, doch im Grunde Paulus der faktische Stifter des Christentums, als eines principiell neuen, sein soll. Er sagt einmal: „Mit diesem Gedanken (des Paulus) von der Selbständigkeit des Christentums als einer *καινὴ κτίσις* ward dem Christentum erst ein Princip selbständiger Entwickelung gegeben, der Odem eines neuen Lebens eingehaucht" (I, 152). Hat Paulus durch seinen Gedanken der *καινὴ κτίσις* dem Christentum den neuen Lebensodem erst eingehaucht, so ist offenbar Paulus, als der eigentliche Schöpfer des geistigen Christentums, an Christi Stelle gesetzt, und das zuvor bestehende Urchristentum als leblose Gestalt betrachtet. Eine ebenso ungeschichtliche, als unwürdige Ansicht, gegen welche wohl niemand stärkeren Protest erheben würde, als der demütige Paulus selbst, den man auf Kosten dessen ehren will, welcher allein der Herr und allein der Grund ist, neben welchem ein anderer nicht gelegt werden kann, — auf Kosten Jesu Christi, in welchem das Leben erst gefunden zu haben, der grosse Apostel selbst bezeugt (Gal. 2, 20).[1]) Doch wir haben diese Ansicht noch eingehender zu prüfen.

Fürs Erste: man fasst das ursprüngliche Judenchristentum an und für sich nicht in seiner vollen geschichtlichen Wahrheit, wenn man den Glauben, dass Jesus der erschienene Messias

[1]) *Baur*, Christenthum der drei ersten Jahrhunderte, 1. Aufl., S. 43, verwahrte sich aufs bestimmteste dagegen, dass man ihm die Meinung zuschreibe, der eigentliche Stifter des Christentums, als eines principiell neuen, sei erst Paulus geworden, das ursprüngliche Christentum aber sei nichts anderes gewesen, als der rein innerjüdische Glaube an die Messianität Jesu. In der 2. Auflage lautet die Erklärung S. 46 f. etwas anders, nämlich rücksichtsvoller für Männer seiner Schule wie *Schwegler*.

sei, als etwas völlig untergeordnetes und geringfügiges ansieht. Allerdings mochte das eigentümlich christliche der ersten Jünger, mit Worten ausgedrückt, in dem einfachen Satz sich zusammen fassen lassen: „Jesus ist der Christ". Aber eben dieser Satz ist innerlich von einer umfassenden Bedeutung und einer ausserordentlichen Tragweite. Wohl war das Prädikat des Satzes (der Messias) zunächst ein bekannter alttestamentlicher Begriff. Aber schon die Thatsache, dass ein Israëlite überhaupt auf „den Trost Israëls wartete" (Luk. 2, 25), d. h. an der Hoffnung auf den verheissenen Messias unentwegt festhielt, und zwar in einer Zeit, da die grosse Mehrzahl gegen die Verheissung gleichgültig geworden war, — ging aus einer Gesinnung des Gottvertrauens und gläubiger Frömmigkeit hervor, welche hoch anzuschlagen ist. Sodann, was die Hauptsache ist: woher der Glaube und die Überzeugung, dass dieser Jesus von Nazareth in der That der erwartete Messias sei? — Das kam offenbar von dem Eindruck, den die Persönlichkeit Jesu auf die Gemüter gemacht hatte. Dieser Eindruck musste um so gewaltiger, ergreifender und nachhaltiger sein, je grösser die Hindernisse waren, die sich dieser Überzeugung in den Weg stellten: die Verkennung Jesu von Seiten seines Volkes, und der schmähliche Tod, den er erduldet hatte. Das σκάνδαλον τοῦ σταυροῦ, von welchem Paulus öfters redet, ist wahrlich nicht für ihn allein, sondern für alle Jünger vor ihm schon vorhanden gewesen. Um aber über dieses σκάνδαλον in zweifelloser Gewissheit sich hinwegzusetzen, war theils ein das Gemüt überwältigender Eindruck der Persönlichkeit Jesu, theils eine Thatsache erforderlich, welche jenem Anstoss das Gegengewicht zu halten im Stande war, eine Gottesthat, wie die Auferweckung Jesu. Der entschiedene Glaube, dass Jesus, der gekreuzigte und auferstandene, der demütige und sanftmütige, der Christ sei, einmal gefasst und festgehalten, musste die Wirkung haben, dass die bisher gäng und gebe gewesene Vorstellung des zu erwartenden Messias durch die Wirklichkeit des erschienenen Heilandes in manchen nicht unwesentlichen Zügen umgestaltet wurde, was schon eine nicht geringfügige innerliche Abweichung der gläubigen Israëliten von den

an Jesum nicht glaubenden Juden mit sich brachte. Ferner musste durch die Überzeugung, dass die alttestamentlichen Verheissungen in Jesu erfüllt sind, die ganze religiöse Welt- und Geschichtsanschauung der Jünger nach und nach völlig umgewandelt werden.[1]) Endlich liegt es in der Natur der Sache, dass die in der Erinnerung festgehaltene und lebendig bewahrte Anschauung der Persönlichkeit Jesu erhebend, vergeistigend und befreiend nachwirken musste. Aus dem bisherigen folgt unzweifelhaft, dass selbst in diejenigen Jünger, welche mit Wissen und Willen noch ganz auf alttestamentlichem Boden standen, und als Christen nur das ächte Israël zu sein sich bewusst waren, durch den Glauben, dass Jesus der Messias sei, schon ein lebendiger, fruchtbarer, treibender Keim einer freieren, geistigen Entwickelung gelegt war. Insofern ist gewiss ganz richtig, was *Zeller* (Aphorism. über Christenth., Jahrb. der Gegenwart, 1844, S. 514) sagt: „Die paulinische Richtung hatte im Lager des Gegners selbst (des Ebionismus) ihre Verbündeten, nämlich die innere Kraft des christlichen Princips, das sein angeborenes Wesen auch in seiner ebionitischen Verpuppung nicht verleugnen konnte, vielmehr zur Sprengung dieser Hülle hindrängen musste.“ Sonach war selbst in dieser, vom Judentum entlehnten, Urform des Christentums die christliche Psyche, wenn auch noch verhüllt, schon vorhanden, so dass sie nur durchbrechen und zu Tage kommen durfte, wozu kraft göttlicher Führung Paulus das Werkzeug geworden ist.

Gehen wir fürs Zweite von Paulus aus, so kommen wir auf dasselbe Ergebniss, wie bisher, da wir von dem Judenchristentum ausgingen. Fassen wir die Denkungsart und Gesinnung des Paulus in ihrer vollen geschichtlichen Wirklichkeit, ohne sie durch Steigerung oder Abschwächung zu entstellen, so erkennen wir, dass dieselbe mit der judenchristlichen Denkweise, nach deren wirklicher Gestalt und ächtem geschichtlichem Wesen,

[1]) Vgl. *Baur*, Paulus, 1. Aufl., S. 42: „Schon dieser einfache, noch unentwickelte Glaube (an Jesum als den Messias) schloss einen in das jüdische Bewusstsein gekommenen Riss in sich, welcher nothwendig Judentum und Christentum immer weiter von einander trennen musste.

keineswegs einen solchen Gegensatz bildet, dass Geist und Leben nur auf Pauli Seite, auf der andern nur todter Buchstabe und enges unfreies Wesen wäre. Freilich, wenn es sich so verhielte, dass Paulus den Überlieferungen vom Leben und der Geschichte Christi nichts verdanken wollte; wenn es wahr wäre, dass „seine Auffassung des Christentums frei und aussergeschichtlich sei" (*Schwegler* I, 155): so läge der schroffste Contrast zwischen paulinischem Christentum und dem damals überlieferten geschichtlichen Christentum unverkennbar vor. Allein der so aufgefasste Paulus ist eben nicht der wirkliche, sondern ein Zerrbild desselben. Wir berufen uns einfach auf unsere früher gegebene Entwickelung des paulinischen Evangeliums, zum Beweise, dass dasselbe keineswegs vom geschichtlichen Christentum losgerissen, vielmehr durchweg auf dasselbe gebaut ist. Namentlich erinnern wir daran, wie stark Paulus die Übereinstimmung seiner Lehre mit der der andern Apostel behauptet (I Kor. 15, 11), wie sehr er den Glauben und das Heil von der Verkündigung des Worts, also von der geschichtlichen Mittheilung und Überlieferung abhängig macht (Röm. 10, 17); wie er sich bei allen Hauptwahrheiten auf die Schrift Alten Bundes, in Verheissung und Gesetz, stützt (Röm. 3, 21), wie sein Begriff der δικαιοσύνη in dem Boden des Alten Testamentes wurzelt, wie endlich gleichsam der Schwerpunkt seines christlichen Bewusstseins in die Zukunft fällt, — Thatsachen, die nicht allein beweisen, dass die Anschauung des Apostels Paulus noch auf dem Alten Testamente ruht, dass seine Denk- und Anschauungsweise von jüdischen Elementen durchdrungen war (vgl. *Baur* a. a. O. 485; *Schwegler* I, 154), sondern auch eben so viele Belege der Übereinstimmung seines Evangeliums mit dem der übrigen Apostel sind. Was aber die Hauptfrage anlangt, in welcher die eigentlich judaistische Gesinnung von der paulinischen sich scheidet, die Beschneidung, so hätte Paulus gegen den Satz der judaisirenden Richtung: Die Beschneidung sei zum messianischen Heil schlechthin nothwendig, einen unausgleichbaren Gegensatz nur in dem Fall aufgestellt, wenn er dagegen behauptet hätte: Die Beschneidung ist mit dem messianischen

Heil schlechthin unvereinbar. Bei dem letzteren Satz wäre auf die Beschneidung ebenfalls ein sittlicher Werth gelegt, wie bei dem ersteren; nur das eine mal in negativem, das andere mal in positivem Sinn. Allein dies war die Ansicht des Paulus in der That nicht. Der Satz Gal. 5, 2 lautet zwar dem Buchstaben nach so, kann aber, in Betracht des Zusammenhangs, nicht anders als in dem Sinne verstanden werden, dass die Beschneidung, sofern sie als unumgängliche Bedingung des Heils übernommen wird, nicht aber an und für sich, mit der Erlösung durch Christum unvereinbar sei. Dem Paulus ist die Beschneidung, wie alle alttestamentliche Sitte, etwas, im Verhältniss zum Christentum, rein untergeordnetes. Beschneidung ist nichts und Vorhaut ist nichts (I Kor. 7, 19), d. h. beide helfen nichts, aber schaden auch nichts, an und für sich; beide sind an sich nicht sittliche, sondern äusserliche Dinge, und es kann in Sachen des Heils nichts von ihnen abhangen, weil das *πνεῦμα* allein gilt. Allerdings hat erst Paulus, durch die Gnade, die ihm gegeben war, die Wahrheit des Evangeliums tiefer erfasst, die Herrlichkeit Jesu Christi des Sohnes Gottes heller erschaut, Christum als das Ende des Gesetzes aufgezeigt und die christliche Freiheit vollkommen errungen, in der Erlösung durch Christum eine neue Schöpfung erkannt und, dem Buchstaben gegenüber, den lebendig machenden Geist entschiedener erlebt und vertreten. Aber mit alle dem hat er keineswegs etwas schlechthin Neues gegeben und geschaffen; er steht damit nicht in einem Gegensatze zu dem Evangelium, welches vor ihm von den Aposteln verkündigt wurde. Vielmehr war er nur dazu berufen, und wurde durch die besondere Führung seines Lebens so wie durch das eigentümliche *χάρισμα* des Geistes und der Gnade Jesu Christi, das ihm ertheilt ward, dazu ausgerüstet, Keime der Wahrheit und des Lebens, die bis dahin in dem Evangelium verhüllt geschlummert hatten, zur Entwickelung zu bringen, und das, den persönlichen Jüngern Jesu selbst noch nicht bewusste, innere Wesen des Christentums zu entfalten. Mit andern Worten: er hat das Christentum nur inso-

fern fortgebildet, als er dasjenige für das Bewusstsein ausgesprochen hat, was an sich thatsächlich in demselben lag.[1])

Wir halten den Satz als einen durch unsere bisherige Untersuchung erhärteten fest: dass der Lehrbegriff des Apostels Paulus, bei aller Eigentümlichkeit, doch im wesentlichen übereinstimme mit demjenigen, was die übrigen Apostel vordem gepredigt haben. Das Evangelium des Paulus steht mit dem der andern Apostel weder in völliger Einerleiheit, noch in durchgängigem Gegensatz. Diese beiden Behauptungen sind gleich unwahr. Es ist geschichtlich nicht zu rechtfertigen, wenn man geglaubt hat, die älteren Apostel hätten über Gesetz und Evangelium, über Juden- und Heidenwelt, von Anfang an ganz und gar die paulinischen Grundsätze gehegt. Aber es ist ebenso ungeschichtlich, wenn man behauptet hat, und eine neue, angeblich allein kritische Anschauung des Urchristentums auf den Satz hat gründen wollen: dass Paulus mit den Ansichten der Urapostel in den wesentlichsten Punkten durchgängig im Widerspruch gewesen sei. Die Wahrheit liegt zwischen diesen beiden Extremen in der Mitte. Sie bricht sich Bahn trotz aller

---

[1]) Den letzteren Satz hat C. *Plank* in der Abhandlung über Judentum und Urchristentum (*Zeller*'s Theolog. Jahrb. 1847, S. 258 f. 409 f.) gegen *Schwegler* mit richtigem Blick vertheidigt, was wir mit Vergnügen anerkennen, wenn wir uns auch keineswegs alles dort Entwickelte aneignen können. — Es ist erfreulich, dass die Zeugnisse wider den Irrtum vom „Ebionismus des Urchristentums", auch von Seiten derjenigen sich mehren, welche entweder selbst zur *Baur*'schen Schule gehören oder ihr wenigstens nahe stehen. Wir nennen in erster Linie *Ritschl*'s gelehrtes Werk: Die Entstehung der altkatholischen Kirche, mit dem wir in vielen Punkten mit Freuden übereinstimmen, und dem wir manche Förderung verdanken. Der Verfasser war von der Tübinger Schule ausgegangen, hatte jedoch schon in der ersten Auflage seines Buchs vom Jahre 1850 gegen eine Anzahl Aufstellungen der genannten Schule Einsprache erhoben. Sein Widerspruch wurde aber in der zweiten Auflage von 1857 zu einem prinzipiellen und durchgreifenden. Ferner ist hier zu erwähnen die Abhandlung von K. R. *Köstlin:* Zur Geschichte des Urchristentums, Theol. Jahrbücher, 1850, 1 und 2, welche den Einseitigkeiten der *Schwegler*'schen Geschichtsconstruction mit entschiedenem Wahrheitssinn entgegentritt, obgleich der Verf. allerdings sämtliche kritische Ansichten *Baur*'s über die kanonischen Bücher des Neuen Testaments ohne weiteres als Axiome vorauszusetzen befangen genug ist.

Spötteleien über die *via media*. Die Geistesrichtung des Apostels Paulus und die der Judenapostel waren nicht der Art, dass sie sich gegenseitig ausgeschlossen hätten. Vielmehr waren sie auf mannigfaltige Weise in einander geschlungen; die Apostel selbst befanden sich in ebenso freier und selbständiger, als im Kern harmonischer Stellung zu einander. Der Grundton bei allen ist einer und derselbe, nämlich der lebendige Glaube an Jesum von Nazareth, den Gekreuzigten und Auferstandenen, welcher der den Vätern verheissene Messias, der Heiland und der alleinige Grund des Heils ist. Dabei fanden aber doch mancherlei Unterschiede Statt. Einmal in Betreff der Person Christi. Die älteren Apostel, die persönlichen Jünger Jesu, „die mit ihm gewesen waren die ganze Zeit über, welche der Herr Jesus unter ihnen war aus- und eingegangen" (Ap. Gesch. 1, 21), bewahrten den empfangenen Eindruck der Person ihres Meisters, wie sie denselben empfangen hatten, und überlieferten die durch Leben und Wort Jesu empfangene Offenbarung in möglichster Treue. Paulus dagegen, der nicht Augenzeuge, nicht persönlich Jünger Jesu während seines Wandels auf Erden gewesen, sondern erst später von dem erhöhten Herrn berufen worden war und innerlich Offenbarungen von ihm erhalten hatte, erschaute mit einem weniger durch das äusserlich Wahrgenommene gebundenen Geistesauge die Herrlichkeit Jesu, des Sohnes Gottes, klarer und durchdringender, als jene bis dahin vermocht hatten. Was ferner das Werk Jesu oder die Begründung des Heils durch sein Thun und Leiden betrifft, so war für die Urapostel die Auferstehung des Herrn bei weitem die wichtigste und entscheidendste Thatsache, sofern das „Ärgerniss" des schmachvollen Kreuzestodes damit für sie aufgehoben, und Jesus als der Herr und Christ thatsächlich erwiesen war: Paulus hingegen, der jene wichtigen Ereignisse nicht in gleicher Stellung, nicht in gleicher Theilnahme mit erlebt hatte, fasst zwar die Auferstehung Jesu, als heilsbegründende Thatsache, ebenfalls in ihrer ganzen Wichtigkeit auf, stellt aber den Tod Jesu, als versöhnende und erlösende That, weit mehr in den Vordergrund, als jene. Dies hängt mit einem dritten Punkt zusammen, damit,

dass Paulus, der ein Verfolger der Gemeinde Christi gewesen war, dessenungeachtet vom Herrn zu seinem Jünger berufen ward. Die persönliche Erfahrung von der unverdienten Gnade Christi gegen den Sünder, die er hiebei machen durfte, ergriff ihn so tief, dass Sünde und Gnade für ihn die Grundanschauungen wurden, und gleichsam die Pole bildeten an der Achse der Wahrheit in Christo Jesu. Das brachte zugleich mit sich, dass sowohl sein persönlicher Lebensgang, als die Geschichte der Menschheit, sich für seine Anschauung in zwei Hälften — die Zeit vor und nach Christo — theilte. Dieser Gegensatz trat für die übrigen Apostel, deren Lebensgang im Verhältniss zu Christo ein allmählicher, stetiger und gleichartiger gewesen war, nicht so stark hervor, wie für Paulus. Was endlich das Verhältniss des Evangeliums zum Alten Bunde betrifft, so blieben die älteren Apostel, wie sie ihren Wirkungskreis innerhalb des Zeitraums, den wir hier im Auge haben, vorzugsweise unter dem Volk Israël als „Apostel der Beschneidung“ fanden, so auch, ihrer Lehre und ihrem Wandel nach, dem Alten Bunde so weit getreu, als sich mit dem Glauben an Jesum, den alleinigen Heiland, irgend vertrug. Dagegen wurde Paulus durch die Art seiner Berufung, durch die inneren Erlebnisse von Sünde und Gnade, welche er machte, und durch den ihm vom Herrn zugewiesenen Wirkungskreis als Heidenapostel, dazu geführt, das Evangelium aufzufassen als die Kraft Gottes zum Heil für alle, die da glauben, Juden wie Heiden, Christum zu erkennen als das Ende des Gesetzes; die Gerechtigkeit Gottes aus Glauben im Gegensatz gegen die vermeintliche Gerechtigkeit aus Werken des Gesetzes zu predigen, und die Erlösung durch Christum als neue Schöpfung zu begreifen, d. h. mit einem Wort, das Christentum vom Judentum innerlich zu lösen. Dadurch ist jedoch nicht ausgeschlossen, dass er, übereinstimmend mit den übrigen Aposteln, bei der Predigt des Evangeliums und der Entwickelung seiner Wahrheit, auf das Alte Testament sich stützte, und für seine Person dem Gesetze gemäss wandelte, während die andern Apostel ihrerseits über die Berufung der Heiden in's Reich Gottes und über Verwer-

fung judaistischer Zumuthungen an die Heidenchristen mit Paulus einig waren.

So schlossen denn die Richtungen von beiden Seiten einander nicht aus, vielmehr ergänzten sie sich gegenseitig. Wir finden Mannigfaltigkeit bei Übereinstimmung, und Einheit im Unterschied zwischen Paulus einerseits und den älteren Aposteln andererseits. Wir erkennen „den einen Geist in den mancherlei Gaben, den einen Herrn in den mancherlei Ämtern, den einen Gott in den mancherlei Kräften und Wirkungen.“ I Kor. 12, 4ff.

## II. HAUPTSTÜCK.

*Das Verhältniss zwischen dem paulinischen Lehrbegriff und der Lehre der übrigen Apostel, auf Grund der Schriften derselben.*

Es ist nothwendig, die drei verschiedenen Typen auseinander zu halten, und vorerst jede derselben einzeln mit dem Lehrbegriff des Apostels Paulus zu vergleichen. Hierauf wird sich ein Gesamtüberblick ergeben.

### A. Jakobus und Paulus.

Gewöhnlich beschränkt man sich bei Feststellung des Verhältnisses zwischen dem beiderseitigen Lehrbegriff in Betreff des Jakobus auf den Abschnitt 2, 14 ff., so die 2. Aufl. dieses Buchs S. 252 ff., so W. *Schmidt*, Lehrgehalt des Jakobusbriefs, 1869. S. 157 ff. Das Ergebniss kann bei diesem einseitigen Verfahren kaum ein zutreffendes sein. Wir glauben, den ganzen Jakobusbrief in's Auge fassen und mit dem paulinischen Lehrgehalt vergleichen zu sollen. Der vorherrschende Charakterzug des Briefs ist, wie wir oben S. 248 ff. erkannten, ein sittlich praktischer; nirgends lehrhaft dialektische Ausführung wie in paulinischen Schreiben. Zwar fehlt es nicht an originellen Gedanken, an geistvollen Apperçus, aber dieselben sind nur in bündiger Rede, sententiös hingestellt, nie eingehend entwickelt. Offenbar liegt nicht nur individuelle Verschiedenheit zwischen beiden Männern,

als Schriftsteller und Charaktere vor, sondern auch ein Unterschied der Abfassungszeit: die paulinischen Briefe verrathen eine fortgeschrittene Entwicklung christlichen Lebens und Denkens, während Jakobus noch einer früheren, weit mehr elementaren Entwicklungsstufe des Urchristentums angehört. Letzteres ergibt sich aus dem Umstand, dass dem Jakobus das persönliche Lehrwort Christi, zumal aus der Bergpredigt, so frisch in der Erinnerung lebt, wie das bei einem Paulus undenkbar ist,[1]) so wie aus der Thatsache, dass Jakobus den verherrlichten Christus, dessen Wiederkunft nahe bevorsteht, viel mehr, als den Heiland in seinem Versöhnungstode vor Augen hat. Ferner ist es bezeichnend für Jakobus, und unterscheidend dem Paulus gegenüber, dass jener das Christentum überwiegend als Lebensgesetz auffasst, zwar nicht so, dass es mit dem Mosaismus zusammenfällt, es ist ja das vollkommene Gesetz der Freiheit;[2]) dessenungeachtet ist es ihm vorzugsweise sittliche Norm des Thuns und Lassens. Ginge aber seine ganze Gesinnung in Moral auf, so wäre er kein Christ. Nicht so Jakobus. Er ist ein „Diener Gottes und des Herrn Jesu Christi" (1, 1); ihm steht der Glaube so hoch, dass er etwas Grosses und Herrliches, etwas Mächtiges und Kräftiges ist, s. oben S. 255 ff. Darin harmonirt im Grunde Jakobus mit Paulus. Erkennt doch der erstere in der Sünde einen Zusammenhang mit dem unsichtbaren Reiche der Finsterniss, in der Bekehrung eine That Gottes, durch die er uns gezeuget hat zu Erstlingen aller Kreaturen (S. 254 f.), in dem glaubensvollen Gebet eine wunderbare Macht (S. 256);

---

[1]) Vgl. W. *Schmidt*, Char. u. Abfassungszeit des Jakobusbriefs, in „Predigt u. Vorträge" u. s. w., Leipzig 1884. S. 76: „Alle andern epistolischen Schriften N. T. zusammen enthalten nicht annähernd so viel Reminiscenzen aus den Reden Jesu wie der eine Jakobusbrief."

[2]) In dem Begriff des *νόμος τέλειος τῆς ἐλευθερίας* 1, 25 liegt etwas von der evangelischen Freiheit, während Paulus seinerseits ja auch von einem *νόμος τοῦ πνεύματος* redet, ohne dass die beiderseitigen Gesichtspunkte sich völlig decken. Sehr schön drückt sich *Stanley* aus, *Sermons and essays*, S. 310 ff. mit Anspielung auf das Wort Isaaks, Gen. 27, 22, von dem Brief Jakobi: *Its voice is the voice of the new dispensation, but its outward form and figure belongs almost entirely to the older. — It is not opposed to the teaching of St. Paul and St. John, but it is St. Paul and St. John on a lower stage.*

sein Glaubensblick ist fest auf die Wiederkunft Christi als des Weltrichters, der die höchsten Verheissungen erfüllt, gerichtet. Das sind lauter Stücke specifisch christlicher Denkart, wie sie dem Heidenapostel gleichfalls eignet. Ist doch Jakobus darin so evangelisch als Paulus, dass er das Heil nicht auf menschliches Verdienst, sondern auf göttliches Geschenk (δώρημα 1, 17), d. h. auf Gnade gründet, deren grösste That die Wiedergeburt ist. Der Ap. Paulus hat in Folge von Erfahrungen, die er gemacht, kraft dialektischer und spekulativer Gabe und göttlicher Erleuchtung, tiefere Wahrheiten erkannt und entwickelt, die einem Jakobus in seiner Zeit, bei seiner empirischen Denkart und praktischen Richtung, ferne lagen. Dieser aber, vermöge seiner überwiegend sittlichen Tendenz, arbeitet allenthalben darauf hin, dass das Christentum ein rechtschaffenes, ein ganzes und gediegenes, nicht etwas halbes, hohles, einseitiges, unkräftiges sein soll (s. oben S. 248). Es ist nur eine Anwendung dieses Grundsatzes, wenn Jakobus darauf dringt, dass der Glaube ein ächter, gediegener, lebenskräftiger sein, sich in Werken bethätigen und so zu seiner ganzen Vollendung reifen soll, denn ein Glaube ohne Werke sei müssig, kraftlos, ja leblos. Dies ist der Kern des Gedankens, welcher 2, 14—26 ausgeführt wird. Und nur um den Schriftbeweis zu führen für den Satz: Glaube ohne Werke ist nutzlos, hilft nichts, kommt Jakobus im Laufe seiner Auseinandersetzung nebenbei zu dem Ausspruch (2, 24): Der Mensch wird aus Werken gerecht und nicht aus Glauben allein. Es ist jedenfalls grundlos, wenn *Baur* den Satz: ἐξ ἔργων δικαιοῦται ἄνθρωπος καὶ οὐκ ἐκ πίστεως μόνον, für den Hauptsatz der Lehre des Jakobus erklärt (Paulus 1. Aufl. 677, 2. Aufl. II, 322 f.). Ist doch *Baur* selbst unbefangen genug anzuerkennen, dass die Polemik gegen die paulinische Rechtfertigungslehre gar nicht als Hauptgegenstand des Briefs hervortrete, vielmehr nur im Zusammenhang mit dem praktischen Hinarbeiten auf die Vollkommenheit christlichen Lebens und Wandels zur Sprache komme (ebendas. 1. Aufl. S. 691, 2. Aufl. II, 339 f.).

Für die Beurtheilung des Verhältnisses zwischen Jakobus und Paulus ist die Thatsache von grossem Belang, dass Jakobus

in dem fraglichen Abschnitt ursprünglich einen allgemeineren Gedanken zur Geltung bringen will, und nur um von der Wahrheit desselben zu überzeugen, den Schriftbeweis antritt, hiebei aber erst auf den Begriff der Rechtfertigung vor Gott, und dem Satz geführt wird: ἐξ ἔργων δικαοῦται ἄνθρωπος, καὶ οὐκ ἐκ πίστεως μόνον. Schon dieser Umstand spricht vielmehr gegen als für die Auffassung (der mit *Schmid,* bibl. Theol. II, 98. und W. *Schmidt,* Lehrgehalt 181, die 2. Aufl. meines Buchs S. 255 gehuldigt hatte), dass bei Jakobus eine Beziehung auf Paulus und paulinische Sätze zu Grunde liege. Eine Nöthigung vorauszusetzen, dass Jakobus direkt gegen Lehre und Schriften des Heidenapostels zu Felde ziehe, liegt in Worten und Zusammenhang des Abschnitts keinesfalls vor. Aber auch dazu haben wir keinen Grund, mit *Neander,* Pflanzung und Leitung II, 265 ff. und *Schneckenburger, Annotatio* anzunehmen, dass 2, 14 ff. eine jüdische Verirrung und Denkweise bekämpft werde, nämlich die einseitige Werthschätzung einer nicht zur Gesinnung gewordenen monotheistischen Gotteserkenntniss, eine Werkgerechtigkeit in ihrer Art. Vielmehr hat es Jakobus hier wie in andern Theilen seines Schreibens mit einer praktischen Verirrung innerhalb der (judenchristlichen) Christengemeinden zu thun, welche ganz abgesehen von paulinischen Grundsätzen, und der Zeit nach vor den Erfolgen paulinischer Heidenmission und Gemeindeleitung, eingeschlichen war, einer Selbsttäuschung über Glaubensstand, ohne Bethätigung des Glaubens in der That (vgl. *Weiss,* N. T. Theol. 4. Aufl. S. 180 ff.).

Wir glauben weder eine directe (beabsichtigte und bewusste Polemik des Jakobus gegen Lehre und Schriften des Apostels Paulus, noch eine indirecte Bekämpfung von Ansichten, welche sei's auch misverstandener Weise auf Paulus zurückgeführt wurden, anerkennen zu müssen. Aber wenn wir auch hievon absehen, so ist doch sachlich zu untersuchen, wie sich die Lehre des Jakobus 2, 14 ff. bes. 21 ff. zu der des Apostels Paulus verhalte.

Jakobus sagt 2, 24: ἐξ ἔργων δικαιοῦται ἄνθρωπος, καὶ οὐκ ἐκ πιστεως μόνον.

Paulus sagt Röm. 3, 28: *δικαιοῦσθαι πίστει ἄνθρωπον χωρὶς ἔργων νόμου.*

Es fragt sich: besteht zwischen beiden Lehrsätzen ein unausgleichbarer Widerspruch? Bei beiden handelt es sich um die subjective Bedingung auf Seiten des Menschen, unter der er von Gott für gerecht erklärt und als solcher behandelt wird. Denn dass bei Jakobus *δικαιοῦσθαι* nicht einen anderen Begriff als bei Paulus ausdrücke, halten wir für erwiesen durch den Sprachgebrauch des A. T. הִצְדִּיק, des *δικαιοῦν* der LXX, und des Zusammenhangs unserer Stelle, mit besonderer Beziehung auf *ἐλογίσθη* und *φίλος θεοῦ ἐκλήθη* Vs 23.

Nun aber setzt als subjective Bedingung des gerechtsprechenden Urtheils Gottes Paulus den Glauben, mit Ausschluss der Werke des Gesetzes, Jakobus den Glauben in Verbindung mit Werken, den Glauben, der in Werken sich vollendet (*ἐτελειώθη* Vs. 22), sich lebenskräftig, gediegen erweist. Das ist unleugbar ein Gegensatz, aber wohlgemerkt, nicht der denkbar schärfste. Dieser würde vorliegen, wenn dem Lehrsatz des Paulus: „Der Mensch wird durch Glauben, ohne Werke, gerechtfertigt," der Satz gegenüber träte: „Der Mensch wird lediglich nur durch Werke und zwar durch Werke des Gesetzes, ohne Glauben, gerechtfertigt." Letzteres ist aber ganz und gar nicht die Meinung des Jakobus, der vielmehr den Glauben entschieden als Bedingung der Rechtfertigung setzt, nur nicht den Glauben allein, sondern denselben in Verbindung mit Werken, d. h. nicht mit Werken des Gesetzes, sondern mit Thaten christlicher Sittlichkeit. Diesen Satz über die Unentbehrlichkeit der Werke für den Glauben, falls es zur *δικαίωσις* kommen soll, stellt Jakobus nur darum auf, weil er einen vorgeblichen, einen todten Glauben im Auge hat (2, 14. 26), mit dem ein ungöttliches Leben verbunden ist (3, 1 ff.; 4, 1 ff.). Er fordert deshalb, damit man nicht sich selbst betrüge, Kennzeichen, Lebenszeugnisse des ächten Glaubens; das sind eben Werke, ohne die somit der Mensch nicht gerecht vor Gott werden kann. Paulus seinerseits erkennt gleichfalls nur denjenigen Glauben als ächt und rechtfertigend an, aus welchem Heiligung und gute Werke

hervorgehen (Gal. 5, 6: πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη). Dessenungeachtet bleibt es dabei, dass Paulus nimmermehr sich so hätte ausdrücken können wie Jakobus, und dass der Satz des letzteren dem des ersteren allerdings widerstreitet. Das Verhältniss zwischen beiden hat *Kern*, (Brief Jakobi, S. 47) treffend so formulirt: „Bei Paulus ist der Glaube, weil er der rechtfertigende ist, die Quelle der guten Werke; bei Jakobus ist der Glaube, weil er die Quelle der guten Werke ist, in ihnen sich lebendig und thätig erweist, der rechtfertigende." Es ist nicht wohlgethan, wenn man diesen Gegensatz, damit um jeden Preis eine Harmonie erzielt werde, abstumpft; allein wir sind durch das bisherige noch nicht berechtigt zu folgern, dass Jakobus bewusst und absichtlich einen paulinischen Lehrsatz habe bestreiten wollen, sofern die Nothwendigkeit dieser Annahme keineswegs sich aus dem Text erweisen lässt. Wir erkennen einen Widerstreit zwischen den beiderseitigen Sätzen offen an, sind aber überzeugt, dass der Gegensatz nur ein untergeordneter, nicht ein grundwesentlicher ist, weil die Punkte der Übereinstimmung zwischen den beiderseitigen Lehrbegriffen bei weitem gewichtiger sind, als die Punkte der Abweichung. Namentlich dürfen wir nicht vergessen, dass es nur die zugespitzte Lehrform, die begriffsmässige Fassung ist, welche den Widerstreit beider fraglichen Sätze hervortreten lässt. Stimmt doch Jakobus mit Paulus d a r i n überein, dass auch er eine Verdienstlichkeit der Werke nicht anerkennt. Während Paulus jede Meinung dieser Art ausdrücklich auf's stärkste verwirft, tritt ihm Jakobus darin stillschweigend bei, denn es findet sich nicht die leiseste Spur einer solchen Meinung bei ihm vor: nicht eine δικαίωσις ἐξ ἔργων schlechthin, sondern ἐξ ἔργων οἷς ἡ π ί σ τ ι ς σ υ ν ε ρ γ ε ῖ, behauptet er. Zudem sind ihm die ἔργα nicht ἔργα νόμου im mosaischen Sinn, sondern ἔργα νόμου ἐλευθερίας, d. h. Werke, die aus dem Glauben an das Evangelium und aus der Wiedergeburt hervorgehen. Das letztere ist ein sehr wichtiger Punkt. Der Begriff der Wiedergeburt (Jak. 1, 18) durch den freien Willen, (die freie Gnade) Gottes würde, wie *Kern* (a. a. O. S. 48 f.) mit Recht bemerkt, folgerichtig gedacht, darauf führen, die Rechtfertigung subjectiv

als durch den Glauben allein bedingt zu setzen. Allein es fehlt eben an dialektischem und spekulativem Denken, durch welches sich Paulus in der Entwickelung der christlichen Lehre auszeichnet. Was das Ergreifen der Gnade von Seiten des Menschen betrifft, so ist Jakobus mit Paulus darin einig, dass dasselbe nur durch den lebendigen Glauben geschieht, also a) nicht durch gesetzliche Werke, was Paulus ausdrücklich verneint, während auch Jakobus nicht anders denkt; b) nicht durch einen todten Glauben, was Jakobus ausdrücklich ausspricht, während Paulus (Gal. 5, 6; I Kor. 13, 2) auch nicht anders denkt. Damit hängt zusammen, dass Jakobus, wie Paulus, Glauben und Werke in einen organischen Zusammenhang zu einander setzt. Demnach sind beide in den grundlegenden Wahrheiten christlicher Erkenntniss vollkommen einig; Paulus steht nur vermöge seiner eigentümlichen Geistesart und Lebensführung, insbesondere kraft seiner Gabe, das Princip zu ergreifen und in folgerichtigem Denken durchzuführen, auf einer höheren Stufe der Gedankenentwickelung.

Die Vergleichung zwischen dem Lehrbegriff des Jakobus und Paulus hat ergeben, dass sich beide von einander unterscheiden wie das Judenchristliche vom Heidenchristlichen (dort das Christentum νόμος, hier Gnade; dort die Gläubigen aus Israël in's Auge gefasst, hier Heidenchristen und gemischte Gemeinden); beide unterscheiden sich aber auch wie die vorwiegend sittliche, praktische Richtung von einer gleichfalls praktischen, aber zugleich denkend entwickelnden und verarbeitenden Geistesart, endlich wie die empirische von der spekulativen Begabung (vgl. *Baur,* Paulus, 1. Aufl. 683 f. 2. Aufl. II, 329. *Reuss, Histoire de la Théol. chr.* II, 530 ff. *Bonifas, l'unité de l'enseignement apost.* S. 251 ff.). Unverkennbar eignet der Brief des Jakobus einer früheren Entwickelungsstufe christlichen Lebens und evangelischer Verkündigung. Man fühlt dem Jakobus, obwohl auch er erst in Folge der Auferstehung Jesu zum Glauben gelangt ist, dennoch ein stetigeres Fortschreiten am inneren Menschen an, während Paulus durch die Katastrophe seines inneren Lebens gleichsam mit einem mächtigen Ruck

umgewandt und emporgehoben worden war, so dass er aus einem Verfolger zu einem Apostel wurde, hiemit aber zu tieferer Erkenntniss der Person Jesu Christi und seines versöhnenden Todes, zu einem volleren Einblick in Sünde und Gnade, und zu freudigem Besitz der evangelischen Freiheit gelangte. Am stärksten allerdings prägt sich der Unterschied zwischen Jakobus und Paulus in den beiderseitigen Sätzen von der Rechtfertigung des Menschen vor Gott aus, sofern Jakobus behauptet: „aus Werken wird der Mensch gerechtfertigt, und nicht aus Glauben allein", Paulus aber bezeugt: „dass der Mensch gerechtfertigt werde durch den Glauben, ohne Werke des Gesetzes". Jedoch ist der Gegensatz zwischen beiden Thesen, wie wir gesehen, nicht der schlechthin schärfste. Eine Verdienstlichkeit der Werke behauptet keiner von beiden Männern, und einen lebendigen, thätigen, durch Liebe sich bethätigenden Glauben setzt Paulus eben so gut voraus, als Jakobus. Was aber von grösstem Gewicht ist, liegt in dem Umstand, dass der fragliche Satz des Jakobus nur nebenbei zur Sprache kommt, während ihm daran alles gelegen ist, dass der Christenglaube ein ächter, gediegener, thatkräftiger, überhaupt das Christenleben ein volles, ganzes, kräftiges sei. So fehlt es denn, ungeachtet des Unterschieds, auch nicht an Einheit zwischen Paulus und Jakobus, in den Hauptstücken christlichen Glaubens und kirchlicher Lehre. Aber dem Jakobus gebührt, neben Paulus, eine unentbehrliche Stellung, ein bleibender Werth, ein unveräusserliches Recht, angesichts aller Hinneigung und Verirrung zu unfruchtbarem Formelwesen, thatlosem Wissensdünkel, steifer Rechtgläubigkeit, hochfahrendem Antinomismus und praktischer Freigeisterei.[1])

## B. Petrus im Verhältniss zu Jakobus und Paulus.

Vergleichen wir den Lehrbegriff des Apostels Petrus, wie wir ihn oben S. 421 ff. aus dem ersten Brief geschöpft haben.

---

1) Vgl. *Stanley, Sermons and essays,* S. 316 f.; *Schaff,* Kirchengeschichte I, 622.

vorerst mit der Lehre des Jakobus, so fällt uns sofort eine doppelte Eigentümlichkeit ins Auge, welche beide mit einander gemein haben, nämlich die Anlehnung an das Alte Testament, und sodann die vorherrschend praktisch-sittliche Richtung, sofern Petrus durch den ganzen Brief hindurch, ähnlich wie Jakobus, auf Bewährung des Christentums durch gute Werke, auf Enthaltung von weltlichen Lüsten, auf Gebet, überhaupt auf Heiligung des Wandels dringt. In beiderlei Hinsicht ist indes auch ein Unterschied zu beobachten: während Jakobus das Christentum als Gesetz anschaut, jedoch als das vollkommene Gesetz der Freiheit, übergeht Petrus den Begriff des Gesetzes gänzlich, berührt die mosaischen Gebote und Stiftungen nur vorübergehend, fasst dagegen die Verheissungen mit desto grösserer Vorliebe ins Auge, sofern ihm das Christentum nicht sowohl Erfüllung des Gesetzes, als Erfüllung der Prophetie ist. Was den andern Punkt betrifft, so unterscheidet sich Petrus von Jakobus hauptsächlich darin, dass er weit mehr, als dieser, die Ermahnungen mit lehrhaften Ausführungen durchflicht und durch eigentümlich christliche Glaubenswahrheiten begründet. Dies hängt damit zusammen, dass die Lehre des petrinischen Briefs überhaupt eine entwickeltere ist, als die des Jakobus. So in Hinsicht der Person Christi, welchen Petrus nicht blos, wie Jakobus, als den erhöhten Herrn, sondern auch als den vor seiner Menschwerdung präexistenten und wirkenden betrachtet, was auf seine gesamte Gotteslehre einen Einfluss übt; ferner in Betreff des Werkes Christi, hauptsächlich sofern Petrus den Tod Jesu, welchen Jakobus mit Stillschweigen übergeht, entschieden und wiederholt als Versöhnungstod darstellt, durch welchen das Heil der Sünder begründet ist. Das innere Leben des Christen erkennen beide als durch Wiedergeburt erzeugt an, nur bezieht Petrus dasselbe unmittelbarer und vollständiger auf Christum, als Jakobus thut. Vgl. *Schmid*, Bibl. Theol., 2. Aufl., II, 158 ff. 190 ff. 206 f., und *Bonifas, l'Unité de l'enseignement apostolique*, S. 68 f.

Während der petrinische Lehrbegriff, dem des Jakobus gegenüber, unverkennbar einen Fortschritt beurkundet, steht

er dem paulinischen Lehrbegriff, als dem ungleich vollständiger und tiefer entwickelten, nach. Es bestehen jedoch über das letztere Verhältniss derzeit noch die abweichendsten Ansichten. Auf der einen Seite hat die Meinung, dass zwischen dem paulinischen und petrinischen Lehrbegriff durchaus kein wesentlicher Unterschied statt finde, noch viele Anhänger; nicht nur *Baur*, Christentum, 2. Aufl., S. 123; N. T. Theol. 287 f.; *Schwegler*, Nachap. Zeit. II, 28, und andere dieser Richtung erklären den I. Brief Petri für wesentlich paulinisch, sondern auch *Lutterbeck*, Neutest. Lehrbegriffe II, 178, wagt zu behaupten, eine eigene Darstellung des Lehrbegriffs des I. Briefs Petri sei „kaum nöthig, indem dieses nur eine Vorwegnahme des paulinischen Lehrbegriffs sein würde". So wenig sich die behauptete Identität beider Lehrbegriffe beweisen lässt, so findet doch eine Übereinstimmung zwischen beiden statt, welche auf der andern Seite Bernhard *Weiss*, Petrin. Lehrbegriff, verkennt, indem er die Gedanken des I. Briefs durchweg auf eine weniger entwickelte Stufe herabzudrücken sucht. Petrus ist in Wahrheit einig mit Paulus in Betreff der Hauptthatsachen des Heils: Jesus Christus der Erlöser, Gottes Sohn, vor seiner geschichtlichen Erscheinung wirksam im Alten Bunde; Jesu Kreuzestod der stellvertretende Versöhnungstod für die sündige Menschheit; seine Auferstehung die unentbehrliche Bedingung unserer Erlösung; dazwischen liegt das Hingehen Christi in die Unterwelt, wovon im Neuen Testamente nur Petrus und Paulus Kunde geben. Beide Apostel stellen die Erlösung, als Gnade, gegenüber der Sünde und Schuld des Menschen, in helles Licht, und zwar die Gnade als der gesamten Menschheit zugedacht, sofern, laut unseres obigen Nachweises, S. 422 f., Anm., auch Petrus an Heidenchristen schreibt.[1]) Das innere christliche Leben fassen beide Apostel

---

1) *Weiss* a. a. O. 144 ff. meint zwar, Petrus habe nur Judenchristen im Auge, und lasse die Heidenchristen völlig aus dem Spiel. Dennoch zweifelt er selbst (S. 159) nicht daran, dass Petrus später, nach Absendung seines Briefes, „die Thatensprache Gottes, die er in der grossartigen Entwicklung der Heidenkirche redete, verstanden und seine frühere Anschauung umgebildet habe". Ganz gut! Nur ist dies, laut des Briefs, schon damals der

als durch Wiedergeburt gepflanzt, und in Glaube, Liebe und Hoffnung bestehend, so zwar, dass Vergebung der Sünden das erste Gut der Gnade sei, der Christ sich aber in Heiligung bewähren müsse. Beide lehren die christliche Gemeinschaft als das durch die Gnade gegründete Gesamtleben kennen, das seiner Vollendung erst entgegenharrt. — Allerdings zahlreiche und bedeutsame Wahrheiten, die beiden gemein sind! Aber an allen diesen Punkten tritt doch wieder ein solcher Unterschied hervor, dass die Eigentümlichkeit des petrinischen Lehrbegriffs als eines seiner Grundlage nach judenchristlichen, der Entwicklung nach minder fortgeschrittenen, der Geistesart nach weniger principiell und zusammenhängend durchgeführten, nicht zu verkennen ist. Was das erste betrifft, so schwebt dem Petrus das ganze Zeitleben Jesu auf eine Weise vor, wie dies bei Paulus nicht der Fall sein konnte. Nur wer es selbst erlebt hatte, wie durch den Kreuzestod des Heilandes alle Hoffnung Israëls vernichtet schien, durch seine Auferstehung eine Wiedergeburt zu lebensvollster Hoffnung (1, 3 ff.) geschenkt worden war, konnte so freudiges Zeugniss ablegen von der Auferstehung des Herrn. Damit hängt zusammen, dass Petrus ein Zeuge der Auferstehung Christi geworden ist. Paulus dagegen wurde ein Zeuge des Versöhnungstodes Christi; Christus der gekreuzigte war der Gegenstand seiner Verkündigung, I Kor. 2, 2; 1, 23. Zudem trägt bei Paulus alles die Farbe alttestamentlicher Anschauung in einem Masse, wie es bei dem zwar auch auf dem Boden des Alten Bundes fussenden, aber Christum als „Ende des Gesetzes" begreifenden Heidenapostel nicht möglich war, und nur bei einem ἀπόστολος περιτομῆς sich erklärt. Dahin gehört insbesondere das Hervorheben der Gottesfurcht als Kern der Frömmigkeit, das Fehlen aller Erörterung über νόμος und dergleichen, die durchgeführte alttestamentliche Anschauung von der Christenheit, während bei Paulus dergleichen nur stückweise auftritt. Das minder entwickelte, minder principielle und syste-

Fall gewesen. Es besteht somit Meinungsverschiedenheit blos über die Zeit dieses inneren Fortschritts, nicht über dessen Wirklichkeit bei Petrus überhaupt.

matische offenbart sich, abgesehen von der weniger geschlossenen Einheit des Lehrganzen, darin, dass das Wesen sowohl der Sünde als der Gnade, das specifische der Rechtfertigung, nicht lehrhaft durchgebildet ist. Vgl. *Reuss* a. a. O. II, 584; *Schmid* a. a. O. II, 207. 209. Dass der Glaube, als subjectives Moment, bei Petrus doch etwas anderes als bei Paulus ist, und dass die christliche Hoffnung, der Ausblick in die Herrlichkeit nach den Leiden, bei Petrus noch ein ganz anderes Gewicht hat, wollen wir, unter Hinweisung auf *Weiss* a. a. O. 65 ff. 79 und auf unsere frühere Erörterung, hier nur kurz andeuten. — Allein die petrinische Lehre, obwohl in Betracht begrifflicher und einheitlicher Erkenntniss unverkennbar zurückstehend im Vergleich zu Paulus, hat doch ihren bleibenden Werth, vermöge ihres eigentümlichen Charakters als praktisch-sittliche, als eine an der Einheit des Alten und Neuen Bundes treu festhaltende, und als eine das christliche Element der Hoffnung mit vorzüglicher Wärme und Begeisterung betonende Lehrweise. Wie Petrus sein Zeugniss über die Erfüllung der Verheissungen in Christo an heidenchristliche Gemeinden gerichtet hat: so bedürfen wir, als Nachkommen von bekehrten Heiden, jeder Zeit, — und nur um so gewisser, je mehr die christliche Entwicklung und die christliche Wissenschaft insonderheit das neue und schöpferische des Christentums geltend macht, — des petrinischen Hinweises auf den Zusammenhang und die Einheit aller Gottesoffenbarung, worin allein die gesunde Wahrheit geborgen ist.[1])

## C. Johannes und Paulus.

Indem wir schliesslich zu Johannes übergehen, und auf Grund unserer obigen Einzeluntersuchung beide Klassen johanneischer Schriften, Apokalypse und Evangelium nebst Briefen, zusammen nehmen, finden wir, dass diese Schriften nicht nur den paulinischen Lehrbegriff voraussetzen, sondern auch die

---

[1]) Vgl. die schönen Worte, welche in dieser Richtung B. *Weiss*, Petrin. Lehrbegriff, 196. 231 f. ausgesprochen hat.

höchste Vollendung aller übrigen neutestamentlichen Lehrbegriffe darstellen.

Erstens. In der Lehre von der Person Christi stimmt Johannes mit Paulus darin überein, dass er die göttliche Herrlichkeit und ewige Erhabenheit Christi so gut wie seine wahre Menschheit, mit inniger Liebe und besonderem Nachdruck hervorhebt. Beide erkennen in Jesu eine aus Gott selbst stammende Persönlichkeit[1]), und betrachten den Erlöser als wesenseins mit Gott. Aber während Paulus, auch wenn er von dem Erlöser nach seinem vorgeschichtlichen Dasein handelt, einfach „Christum" nennt, finden wir bei Johannes den Fortschritt des Gedankens, dass er den Logos, das wesentliche Wort (oder I Joh. 1, 2 das ewige Leben) als denjenigen bezeichnet, welcher Mensch geworden ist.[2]) Johannes fasst das göttliche in der Person Christi eigens ins Auge, und thut eben damit einen grossen Schritt nach dem Ziele, die Dreiheit in Gott nicht blos, wie Paulus, als einen Unterschied nach aussen, als Offenbarungstrinität, sondern als ein innerliches Verhältniss Gottes zu Gott, d. h. als Wesenstrinität zu begreifen. Die Menschwerdung betrachtet Paulus unter dem Gesichtspunkt der freiwilligen Erniedrigung Christi, aus der er, nachdem er immer tiefer, bis zum Kreuzestode, hinabgegangen, wieder erhöhet worden ist; Johannes hingegen, bei welchem durchweg nicht eine gegensätzliche kampfesvolle Betrachtung, sondern die innige einheitliche Anschauung herrscht, betrachtet die Menschwerdung als die volle Offenbarung des Lebens oder des Logos, so dass in der menschlichen Erscheinung Jesu, ja in seiner Leiblichkeit, die volle Herrlichkeit des Eingebornen vom Vater offenbar geworden ist, in der Person Jesu Gott und Mensch

---

1) *Köstlin*, Joh. Lehrbegriff, S. 306.

2) *Messner*, Lehre der Apostel, 399, findet nur eine Verschiedenheit der Terminologie, nicht der Anschauung, darin, dass Johannes Christum vor seiner Erscheinung im Fleisch als Logos bezeichne, Paulus aber nicht. Uns scheint der Unterschied nicht blos im Ausdruck, sondern in dem Gedanken selbst zu liegen. Vgl. *Godet*, *Comm. sur l'Ev. de St. Jean* II, 1877, S. 111 ff.

in *einem* vereinigt, Himmel und Erde, Geist und Fleisch in eins gebildet sind.

Zweitens. Während Paulus in dem *Werk Christi* den Kreuzestod, den stellvertretenden Versöhnungstod, als den Mittelpunkt fasst, preist Johannes (in Apokalypse und Evangelium) mit ihm das geschlachtete Lamm Gottes, das der Welt Sünde trägt, in vollen Tönen. Jedoch ist dem Johannes schon das in die Welt Kommen Christi die alles umfassende, grosse That, der Tod am Kreuze nur ein Beweis derselben Liebe und Gnade Gotttes; wogegen Paulus vor allem die in dem Versöhnungstode Jesu geoffenbarte und mitgetheilte δικαιοσύνη ϑεοῦ bewundernd ins Auge fasst.

Drittens. Die *Sünde* verfolgt Johannes nicht, wie Paulus, in ihrer allmählichen Entwicklung innerhalb des einzelnen Menschenlebens und der Menschheit. Dessen ungeachtet stimmen beide vollkommen überein in Erkenntniss des letzten Ursprungs der Sünde in der Menschheit überhaupt und der angeborenen Sündhaftigkeit jedes Menschen im besonderen, indem Johannes in grossartiger Gesamtanschauung Finsterniss, Hass und Tod für den Charakter der Welt, die im argen liegt, erklärt, während er die Freiheit des Willens und die gebliebene Möglichkeit das Licht und die Wahrheit zu lieben und sich zur Bekehrung leiten zu lassen, so wenig als Paulus verkennt.

Viertens. In der lehrhaften Erörterung des Heilsweges gehen beide Apostel, so einstimmig sie sind im Glauben an die Erlösung des Sünders durch Gottes Gnade in Christo, doch insoweit auseinander, dass Paulus das Hauptgewicht auf die *Rechtfertigung* des Sünders durch den Glauben legt, während Johannes zwar gleichfalls von der Sündenvergebung Zeugniss ablegt, aber nicht in *der* Weise, dass er das gerichtliche darin hervorhebt, sondern so, dass er das *neue* göttliche *Leben* betont, welches aus Gottes Kraft, mittels des Glaubens in der Wiedergeburt gepflanzt wird, und in der Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohn sich erhält. Mit andern Worten

Johannes legt im Begriff der Wiedergeburt, nicht auf das neue, nicht auf den Gegensatz zum alten, das Hauptgewicht, sondern auf die Lebensmittheilung und die Kraft ewigen Lebens.[1])

Fünftens. Von dem paulinischen Ringen um die evangelische Freiheit der Christen, von dem Gegensatz, den Paulus zwischen Glaubensgerechtigkeit und Gerechtigkeit aus dem Gesetz aufstellt, von den Kämpfen für das Recht der Heidenchristen, ohne Beschneidung und Unterwerfung unter das mosaische Joch in die Gemeinde Christi einzugehen, findet sich bei Johannes keine Spur mehr. Wohl aber sind sämtliche paulinische Errungenschaften bei Johannes als gesicherter Besitz vorausgesetzt. Das Evangelium ist aus der engen Umschnürung durch judaistische Beschränktheit vollständig gelöst; frei und fröhlich athmet die Brust die reinen Bergeslüfte der vollen Freiheit in Christo Jesu. Der Geist schaut mit seliger Wonne in die erschienene Herrlichkeit des Eingeborenen hinein, in welchem Gnade und Wahrheit uns geworden ist, Güter, die hoch über dem Gesetze stehen, das durch Mose gegeben war.

Sechstens. Die christliche Gemeinde betrachtet Johannes, wie Paulus, als eine Gemeinschaft mit Gott dem Vater durch Christum im heiligen Geist; nur dass der Gesichtspunkt der Lebensgemeinschaft mit Christo bei Johannes noch reiner und vollständiger durchgeführt ist. Wie dem Apostel Paulus Christus das Haupt, die Gemeinde der Leib ist, so stellt Jesus bei Johannes sich als den Weinstock, die Seinen als die Reben dar, welche nur in der Gemeinschaft mit dem Weinstock überhaupt etwas thun, namentlich Früchte bringen können. Vergl. die lehrreiche Parallele zwischen johann. und paulin. Lehrbegriff bei *Lange,* Gesch. d. Kirche, II, 603 ff. Auf die innige Lebens- und Wesensgemeinschaft mit Christo stützt sich denn auch alles, was Johannes von der Heiligung der Gläubigen, ihrem

[1]) Vgl. *Reuss* a. a. O. II, 428 ff. Er formulirt treffend folgendermassen: *Selon Paul, il s'agit de mourir pour naître; et selon Jean, de naître pour vivre.* Unstreitig hat *Reuss* hierin nicht nur fein, sondern auch richtig beobachtet.

Nichtsündigenkönnen, und davon zeugt, dass die Gebote Gottes nicht schwer seien; eine ideale Betrachtung, welcher auch Paulus sich nähert, wenn er die Gläubigen als ἓν πνεῦμα mit Christo (I Kor. 6, 17), als ἄζυμοι, als φῶς ἐν κυρίῳ und nicht als σκότος (I Kor. 5, 7; II Kor. 6, 14; Eph. 5, 8) darstellt, und das Ziel der Heiligung (Eph. 1, 4: εἶναι ἡμᾶς ἁγίους καὶ ἀμώμους κατενώπιον αὐτοῦ) ins Auge fasst.

Siebentes. In Hinsicht der letzten Dinge ist die vielseitige Berührung des paulinischen Lehrbegriffs mit der johanneischen Apokalypse oft und viel bemerkt worden (W. *Georgii*, Theol. Jahrb. 1845, S. 11 ff.; *Ritschl*, Altkath. Kirche, 2. Aufl., S. 58 ff.; *Messner* a. a. O. 420 f.). Man bedenke z. B. die doppelte Auferstehung, das Reich oder das Herrschen der seligen mit Christo, die Lehre vom Widerchrist. Die letztere hat aber nicht blos die Apokalypse, sondern auch der I. Brief Johannis mit Paulus gemein, und zwar so, dass der johanneische ἀντίχριστος dem paulinischen ἀντικείμενος vollkommen entspricht, als absoluter Feind Christi, dessen Macht auf dem geistigen, sittlichen Gebiete liegt, dessen letztes Princip der Satan ist, während er selbst als menschliche Persönlichkeit erscheint (*Lücke*, Comm. über die joh. Briefe, 2. Aufl., 193 ff.). Hiemit kommen wir weiter auf die Analogie des Lehrbegriffs auch der Briefe und des Evangeliums mit dem paulinischen, in Hinsicht der letzten Dinge. Sobald man nur das Evangelium nicht so misversteht, dass alles zu blosen Ideen, zu lauter Geist, ja zu Geistern verflüchtigt wird[1]), so fällt die beiderseitige Übereinstimmung in Hinsicht der sichtbaren Zukunft Christi, der leiblichen Auferstehung, des Gerichts und des seligen Lebens von selbst ins Auge. Vgl. *Bonifas, l'Unité de l'enseignement apost.*, S. 262 ff.

---

Überschauen wir noch einmal den gesamten apostolischen Lehrkreis, den wir durchmessen haben, von der

[1]) Vgl. *Baur*, N. T. Theol., S. 407: „Dies ist immer wieder derselbe Idealismus, welchem — zuletzt sogar die geschichtliche Wirklichkeit — nur eine äussere Form ist."

ersten Missionsrede des Petrus bis zu der ohne Zweifel spätesten Schrift des Neuen Testaments, dem Johanneischen Evangelium, innerhalb eines Zeitraums von vielleicht 50 Jahren; so haben wir eine Erscheinung vor uns, wie keine zweite in der Geschichte der Menschheit auftritt. Welche Mannigfaltigkeit der Geister, welche Verschiedenheit der Naturanlagen, der Lebensführungen, der Wirkungskreise! Bei alle dem aber welch' überraschende Einheit in der Hauptsache! Da ist allerdings *in necessariis unitas,* ein grosser Consensus des apostolischen κήρυγμα, wie Paulus I Kor. 15, 11. 3 f. bezeugt. Wir fanden die apostolischen Reden an Juden und Heiden, alle apostolischen Briefe an Judenchristen und Heidenchristen, einig in der Hauptwahrheit: Jesus von Nazareth ist der Christ; in ihm allein ist das Heil für alle. In diesem Bekenntniss des Glaubens ist alles, was die Apostel lehren, wie in einem Kern enthalten; ihre Glaubens- und Sittenlehre, so weit sie auch in die Höhe und Tiefe, in die Länge und Breite durchgeführt sein mag, ist doch nur eine Entfaltung dieser Grundwahrheit. Er selbst, der Herr der Herrlichkeit, den sie mit einem Munde bekennen und predigen, ist der persönliche Mittelpunkt ihres Lebens und Glaubens. Sie selbst sind persönlich in ihm eins: εἷς κύριος, μία πίστις, ἓν βάπτισμα (Eph. 4, 5). So ist denn auch ihre Lehre in den Grundzügen einig, vgl. *Lutterbeck* a. a. O. II, 138 ff.; *Schaff* a. a. O. 608; *Bonifas* a. a. O. 279 ff. Insbesondere prägt sich die Einheit aus in den geschichtlichen Hauptthatsachen des Lebens Jesu: Kreuzestod und Auferstehung. An die Predigt vom Heiland schliesst sich, ebenfalls im Kern übereinstimmend, die Lehre vom Heil an, von Sünde und Erlösung. In Betreff der Heilsordnung stimmen Jakobus und Petrus, Paulus und Johannes fast wörtlich darin überein, dass nur durch Wiedergeburt das neue Leben des Christen erzeugt werde. Als das Hauptgut der Gläubigen erkennen sie alle die Vergebung der Sünden und die Gabe des heil. Geistes, während auf der andern Seite alle Apostel einmütig die Heiligung des Wandels als unerlässlich fordern. Besonders einleuchtend ist die apostolische Lehreinheit in Betreff der christlichen Hoff-

nung: dass der gekreuzigte und auferstandene, der erhöhte Erlöser, als des Menschen Sohn, der er fortwährend ist, sichtbar wiederkommen wird, um lebendige und todte zu richten und den seinen ewige Seligkeit zu verleihen, darin sind sämtliche apostolische Schriften völlig eins. Schliesslich erwähnen wir nur noch einen Punkt des grossen apostolischen Consensus: das Alte Testament die Grundlage des Neuen, der Zusammenhang aller Gottesoffenbarung; auch Paulus erkennt diese Wahrheit vollkommen an, so sehr er die Neuheit und Freiheit der Gnade in Christo in den Vordergrund stellt.

Dass die Einheit der neutestamentlichen Lehrbegriffe keine Einerleiheit sei, sondern mannigfaltige Unterschiede, eine Fülle eigentümlicher Entwicklungen in sich fasse, ist aus der früheren Darstellung deutlich genug hervorgegangen. Die Eigentümlichkeit jedes Lehrbegriffs ist der Art, dass sie sich durch alle Lehrstücke hindurch bis ins einzelnste verfolgen lässt. Eben diese Unterschiede innerhalb der Einheit des apostolischen Lehrkreises haben die Fülle der Harmonie erhöht und die Frische des Lebens erhalten. Sie erfüllen diesen Zweck für alle Zeiten. Es kann nicht unsere Aufgabe sein, diese Unterschiede noch einmal durchzusprechen. Einzelne, theilweise treffende, Bemerkungen auf diesem Felde s. bei *Lutterbeck* a. a. O. II, 138 ff. 206 f. 260 f. 300; *Godet*, Bibelstudien, II, 1878, S. 207 f. Eine feine und tiefgreifende Beobachtung dieser Art hat seiner Zeit schon Hugo *Grotius* gemacht, indem er sagte, Petrus sei φιλόχριστος gewesen, Johannes dagegen φιλοιησοῦς, d. h. jener habe im Heiland vorzugsweise seine messianische Würde geliebt, dieser seine gottmenschliche Person. In Hinsicht des heil. Geistes ist der charakteristische Unterschied der, dass Petrus den heil. Geist als Gabe, vom Himmel gesandt (I Petr. 1, 12), Paulus den Geist als inneren Besitz und Element neuen Lebens, Johannes ihn als Quelle ewigen Lebens auffasst. Doch wir können nicht länger bei diesen Vergleichungen verweilen. Wir gehen zu der allgemeineren Bemerkung über, dass in der Gesamtentwicklung apostolischer Lehre unverkennbar Paulus mit seiner Lebensarbeit und Lehre den Knotenpunkt bildet, so-

fern die nach seinem Auftreten verfassten Schriften des Petrus und Johannes Spuren der paulinischen Lehre zeigen. Wir unsererseits können in der Annahme eines Einflusses paulinischer Geistesmacht nichts sehen, was mit dem Charakter der Urapostel oder mit apostolischer Würde und Selbständigkeit unvereinbar wäre. Mussten die Apostel durch den Geist nach und nach in alle Wahrheit geleitet werden, so ist nichts widersprechendes in der Anerkennung, dass unter der Leitung des Geistes und innerhalb der brüderlichen *κοινωνία*, auch einer dem andern, zumal ein so ausserordentlich gesegnetes Rüstzeug den übrigen, zur Förderung in der Wahrheit gedient habe.

Schätzt man jedes Lehrganze nur nach der begrifflichen Schärfe, der logischen Entwicklung, der systematischen Einheit, kurz nach seiner wissenschaftlichen Durchbildung, so steht der paulinische Lehrbegriff ohne Zweifel auf der höchsten Stufe. Allein er wird vom johanneischen noch übertroffen an Schwung des Geistes, und an einer durch fromme Liebe zum Herrn getragenen, auf den Mittelpunkt zielenden und die höchste Einheit erfassenden mystischen Anschauung. Johannes, mit seinem, alle Gegensätze innerhalb des apostolischen Lehrkreises ausgleichenden und versöhnenden Lehrbegriff, stellt die höchste Vollendung innerhalb des neutestamentlichen Kanons dar. Das Bewunderungswürdigste darin ist die Einfalt der Sprache und der Form, worein er das höchste kleidet: es ist die höchste Wahrheit in der Form der reinsten Schönheit.

Wie die Einheit apostolischer Lehre der Halt des Glaubens und Lebens der Kirche Christi aller Zeiten ist, so dient der Unterschied und die charakteristische Eigentümlichkeit der einzelnen Lehrbegriffe gleichfalls der Kirche und den einzelnen für alle Zeiten. Es gibt Persönlichkeiten, es gibt Zeitalter, Denkweisen und Richtungen, in denen Jakobus oder Petrus, Paulus oder Johannes sich spiegelt (s. die geistvolle Abhandlung von A. *Löwe:* Johannes und Paulus in der Geschichte u. Gegenwart, in *Lücke*'s und *Wieseler*'s Vierteljahrsschr. IV, 1848, S. 61 ff.; vgl. *Weiss*, Petrin. Lehrbegriff, S. 97. 331 f.; *Stanley, Sermons,* S. 173 ff.; *Godet,* Bibelstudien, II, 209 f.). Aber nur das ganze ist auch das gesunde,

und jeder der apostolischen Lehrbegriffe ist der Christenheit zur Norm und zur Förderung gegeben. Diese ewige Bedeutung sämtlicher Lehrbegriffe des Neuen Testaments drängt uns zur anbetenden Bewunderung der göttlichen Weisheit, wenn wir bedenken, dass sämtliche neutestamentliche Schriften ursprünglich so ganz und gar Gelegenheitsschriften waren, unter gegebenen Umständen, für bestimmte Leser, für eine ganz besondere Zeit verfasst: — und nun sind sie von bleibender Bedeutung für die Menschheit aller Orte und aller Zeiten, und enthalten unerschöpfte und unerschöpfliche Schätze der Weisheit und Erkenntniss, wie des ewigen Lebens. Gott aber sei Dank für seine unaussprechliche Gabe (II Kor. 9, 15)!

---

# ZWEITES BUCH.

## Das nachapostolische Zeitalter.

---

Wir halten auch hier, dem Zweck unserer Untersuchung gemäss, die Gemeinden der Judenchristen und der Heidenchristen aus einander, finden aber Grund, auf jener Seite über die Grenzmarken des im engeren Sinn so genannten nachapostolischen Zeitalters hinaus zu gehen, während wir uns auf Seiten der Heidenchristen innerhalb jener Schranken halten, also nur bis zum Ende des zweiten Jahrhunderts nach Christo gehen werden, wo mit der Zeit eines *Irenäus*, *Tertullian* und *Clemens* von Alexandria eine neue Periode, die der „altkatholischen Kirche" beginnt. Sofern nun anerkannt, selbst von der *Baur*'schen Schule zugestanden ist, dass am Ende des zweiten Jahrhunderts, als eine „allgemeine", einheitliche Kirche bereits da stand, die Gegensätze zwischen petrinischer und paulinischer Richtung oder Judaismus und Paulinismus ausgeglichen waren, führt die Aufgabe uns nicht über diese Zeit hinaus. Hingegen auf Seiten des Judenchristentums gilt es, einestheils die judaistische Richtung bis zu ihrem Verschwinden zu verfolgen, andererntheils die Spuren national-jüdischer Kirchen, so viel möglich nachzuweisen. Beides ist aber, ohne über die bezeichnete Epoche hinaus zu gehen, unmöglich. Schreiten wir sogleich zu der letzteren Arbeit.

# ERSTER THEIL.

## Die Judenchristen.

Der seit dem jüdisch-römischen Krieg stets gewachsene fanatische Hass der Juden gegen die Judenchristen führte den Märtyrertod des 120jährigen Symeon, Nachfolgers von Jakobus in Leitung der jerusalemischen Gemeinde, herbei. Nach *Hegesippus,* bei *Eusebius,* K. Gesch. III, c. 32, waren es angehörige der jüdischen Sekten, welche ihn als Christen und Abkömmling David's anklagten und es so weit brachten, dass er gekreuzigt wurde; dies geschah unter Trajan, im Jahre 107. Ein Jahrzehnt später brachen, bald da bald dort, Aufstände der Juden aus, in Babylonien, Ägypten und Cyrene, auf der Insel Cypern; und im Jahre 118, als Hadrian den Thron bestieg, schlug der Aufruhr in Palästina selbst in helle Flammen aus, wurde jedoch vom Kaiser durch Massregeln der Nachgiebigkeit[1]) für eine Weile beschwichtigt. Zuletzt aber brach der 12 Jahre lang im stillen vorbereitete Aufstand unter dem Priester *Eleazar* und dem falsch-messianischen Revolutionshelden *Simon Bar-Cochba,* nicht ohne bedeutenden Einfluss des zum Behuf der Agitation vielgereisten Rabbi Akiba[2]), im Jahre 132, aus, zu dem Zweck, die Freiheit des Volkes zu retten, und den jüdischen Staat wieder herzustellen. Die Christen in Judäa schlossen sich den Empörern aus Grundsatz nicht an, und weigerten sich beharrlich, an dem Kriege wider die Römer sich zu betheiligen. Dafür mussten sie schrecklich büssen: *Simon Bar-Cochba* liess,

---

1) *Grätz,* Geschichte der Juden, IV, 1853, S. 148 f. u. 510 sucht zu beweisen, dass Hadrian sogar die Erlaubniss zur Wiederherstellung des Tempels gegeben habe. Genau betrachtet, spricht aber, abgesehen von einer talmudischen Stelle, nicht eine einzige Quelle davon, sondern nur von eigenmächtigen Versuchen der Juden, ihren Tempel wieder aufzubauen.

2) *Grätz,* IV, S. 157; *Renan, Les Évangiles,* 1877, S. 515 f.; *Derenbourg, Histoire de la Palestine,* 1867, S. 395 ff. 418 f.; Theodor *Mommsen,* Röm. Geschichte, V. Band, 1885, S. 544 f.

während er die gefangenen Römer schonte, viele Christen hinrichten, weil sie Jesum nicht verleugnen wollten und weil sie Abtrünnige und Spione seien. Als sodann, nach Unterdrückung des Aufstandes, Kaiser Hadrian im Jahre 135 auf den Trümmern Jerusalems eine Kolonie errichtete, ein Legionslager, welches den Namen „Aelia Capitolina" erhielt, und welches bei Todesstrafe die Juden nicht einmal betreten durften, so wählten die Christen, die sich in der neuen heidnischen Stadt sammelten, zum ersten Mal einen Heidenchristen, Marcus, zum Bischof, während sie bis dahin lauter beschnittene Bischöfe gehabt hatten.[1]) Wie haben wir uns die Gemeinde in Aelia Capitolina zu denken? — Einen Nichtisraëliten, einen Unbeschnittenen, zum Vorstand der Christengemeinde in Jerusalem wählen, — das erforderte bei einem Judenchristen eine Selbstüberwindung, ein Zurückdrängen angestammter nationaler Gefühle, wozu höchstens ein Theil der Judenchristen fähig sein mochte. Aber abgesehen von der Wahl eines Heidenchristen zum Bischof, durfte ja, kraft ausdrücklichen Befehls des kaiserlichen Gründers, kein Jude die Stadt betreten; ein kaiserliches Decret verhängte die schwersten Strafen über alle diejenigen, welche die Beschneidung und den Sabbat beobachten würden; folglich konnten nur solche Christen daselbst ansässig werden, welche in keiner

---

[1]) *Eusebius* (Kirchengesch. IV, 5, § 2) zählt von Jakobus bis zu dem Krieg unter Hadrian fünfzehn Bischöfe: „*πάντας Ἑβραίους ὄντας ἀνέκαθεν — — ἐκ περιτομῆς*". Wie denn *Eusebius* ebendaselbst von der ganzen Gemeinde zu Jerusalem sagt, dass sie von der Apostel Zeit bis zur Belagerung unter Bar-Cochba, eine rein judenchristliche gewesen sei, *συνεστάναι αὐτοῖς τότε πᾶσαν ἐκκλησίαν ἐξ Ἑβραίων πιστῶν.* Hingegen von der in Aelia Capitolina sich neu sammelnden Gemeinde sagt er c. 6, § 4: *καὶ δὴ τῆς αὐτόθι ἐκκλησίας ἐξ ἐθνῶν συγκροτηθείσης, πρῶτος μετὰ τοὺς ἐκ περιτομῆς ἐπισκόπους τὴν τῶν ἐκεῖσε λειτουργίαν ἐγχειρίζεται* Μάρκος. Und *Sulpicius Severus* (Hist. II, 31) sagt von der Zeit des jüdischen Kriegs unter Hadrian: „*Tum Hierosolymae nonnisi ex circumcisione habebat ecclesia sacerdotem*". Nun aber erzählt der Schriftsteller, dass Hadrian die neu aufgebaute heidnische Stadt den Juden verschloss. Er fährt dann fort: dies „*proficiebat christianae fidei, qui tum paene omnes Christum Deum sub legis observatione credebant. Nimirum id Domino ordinante dispositum, ut legis servitus a libertate fidei atque ecclesiae tolleretur. Ita tum primum Marcus ex gentibus apud Hierosolymam episcopus fuit.*"

Weise als Juden zu betrachten waren, also nur Heidenchristen und höchstens solche Judenchristen, welche lediglich durch ihre Abstammung, aber nicht durch Sitten, Gebräuche und Beobachtung des Mosaismus mit den Juden verbunden waren. Das Wohnen in Aelia setzte also bei den Christen, die aus den Hebräern stammten, die völlige Lossagung vom Gesetz und Judentum voraus; ein Standpunkt, welchen wir, wie gesagt, nur bei wenigen Judenchristen annehmen können, denn das war in der That nichts anderes als ein Übertritt zu den Heidenchristen. So hatte demnach das Heidenchristentum die Stätte der Muttergemeinde eingenommen, das Judenchristentum war aus Jerusalem verdrängt. War doch in Folge des letzten Aufstandes sogar der Name: jüdisches Land beseitigt worden: die Provinz hiess jetzt nicht mehr, wie früher, Judäa, sondern Syria Palästina, das Syrien der Philistäer (wie bei Herodot).[1]) *Schliemann* (Clementinen, S. 408. 474 f.) hat deshalb die Ansicht aufgestellt, dass in dem Jahre 138, als die christlichen Einwohner von Aelia Capitolina sich vom Gesetz und Judentum völlig lossagten, die Trennung zwischen strengeren und milderen Judenchristen (laut des früheren Sprachgebrauchs „Ebioniten und Nazaräer") vor sich gegangen und der Ebionismus zur Sekte geworden sei. Allein weder die Unterscheidung zwischen Nazaräern und Ebioniten, noch eine Erklärung der letzteren für Häretiker ist schon von dem genannten Zeitpunkt an nachweisbar. Weiter zurück, nämlich auf den Anfang des II. Jahrhunderts, nach dem Tode Symeons (107), datirt *Gieseler,* Kirchengesch. I, 1, 130, Anm. 6, das Hervortreten des Gegensatzes zwischen Nazaräern und Ebioniten, gestützt auf eine Äusserung des *Hegesippus* bei *Eusebius* (K. Gesch. III, 32 vgl. IV, 22), dass die Kirche, bis zum Tode des Symeon, eine „reine, unbefleckte Jungfrau" geblieben sei. Bei Vergleichung dieser beiden Stellen findet sich aber, dass *Hegesippus* nicht von judaistischen Sekten, sondern im allgemeinen von Sekten spricht, und vor allem an Gnostiker denkt. Darnach können wir auf das Bruchstück aus *Hegesippus* keinen

[1]) *Mommsen*, Römische Geschichte, Bd. V, S. 546.

derartigen Werth legen, dass wir auf diese Aussage hin das volle Hervortreten des Gegensatzes zwischen Nazaräern und Ebioniten mit Sicherheit schon in so frühe Zeit setzen dürften. Dass man aber nicht noch weiter zurück gehen, und, mit *Schwegler*, den Ebionismus schlechtweg mit dem Urchristentum identificiren dürfe, darüber bedarf es, nach unserer bisherigen Untersuchung, keines weiteren Wortes mehr. So sehr sich aber die drei eben angeführten Ansichten über Entstehung und Alter des Ebionismus unterscheiden, so erkennen sie doch alle übereinstimmend die Wahrheit an, dass judaistisches Christentum vorhanden war, seit es Christen gab, ferner dass ein Unterschied zwischen einer schrofferen und einer milderen Richtung unter den Judenchristen schon im apostolischen Zeitalter bestand (*Baur*, Paulus, 1. Aufl., 127 f.; 2. Aufl. I, 145 f.; *Gieseler*, 130; *Schliemann*, 405 f.). Diejenige Thatsache, in welcher jener Unterschied erstmals hervortrat, der erste Knotenpunkt in der Entwicklung des Judenchristentums, war ohne Zweifel der Apostelconvent. Als zweiter Knotenpunkt ist, laut des früher erörterten, die Zerstörung Jerusalems anzusehen; dieselbe führte eine bis auf den Grund gehende, innere Erschütterung des Judenchristentums mit sich, und beraubte dasselbe, durch Entziehung seines volkstümlichen Bodens, der sittlichen Macht, die es bisher gehabt hatte. Der dritte Knotenpunkt ist die Gründung einer völlig heidenchristlichen Gemeinde auf den Trümmern Jerusalems (135), womit das Judenchristentum auch äusserlich verdrängt war. Der vierte Schritt war endlich die förmliche Trennung der ebionitischen und nazaräischen Partei. Da wir indes, auf geschichtliche Zeugnisse hin, einen bestimmten Zeitpunkt für jenen Schritt nicht nachweisen können, so glauben wir vielmehr annehmen zu müssen, dass die Fortentwicklung und das Auseinandergehen zweier innerlich verschiedenen Richtungen in dem Judenchristentum Palästina's und der Nachbarländer, so wie die Befestigung dieser Richtungen, als entgegengesetzter Parteien, nur allmählich, im Lauf einer längeren Zeit, vor sich gegangen sei.

Forschen wir bei den Schriftstellern des zweiten Jahrhunderts nach Zeugnissen, die hieher einschlagen, so finden wir zum ersten Mal bei *Justin* dem Märtyrer, in seinem, um die Mitte dieses Jahrhunderts verfassten Gespräch mit dem Juden Tryphon (C. 47), dass er zweierlei Arten judaisirender Christen unterscheidet: solche, die am Gesetz für ihre Person festhalten, ohne dasselbe anderen aufbürden zu wollen, und für heilsnothwendig zu erklären, andererseits solche, welche die letztere Ansicht hegen und nur diejenigen Christen als Brüder anerkennen, welche das Gesetz ebenfalls beobachten. Wir geben die Stelle, ihrer geschichtlichen Bedeutung wegen, im Zusammenhang. *Tryphon* fragt c. 46: „Wenn aber einige auch jetzt noch so leben wollen, dass sie das, was durch Mose angeordnet ist, beobachten, und an diesen Jesum, den Gekreuzigten, glauben, indem sie anerkennen, dass er der gesalbte Gottes (*ὁ Χριστὸς τοῦ θεοῦ*) sei, und dass ihm gegeben sei, alle Menschen zu richten, und dass sein sei das ewige Reich, — können auch diese selig werden?“ — *Justin* beweist ihm zunächst, dass Beschneidung und dergleichen Ceremonialpflichten unmöglich schlechthin unerlässliche Bedingungen der Seligkeit sein können. Der Jude wiederholt jedoch c. 47 seine Frage: „Wenn aber einer, welcher weiss, dass es sich so verhält, ausserdem dass er anerkennt, dieser (Jesus) sei der Christ, ihm glaubt und folgt, auch dieses (die mosaischen Ceremonialgebote) beobachten will, wird er wohl selig werden?“ *Justin* antwortet: *ὡς μὲν ἐμοὶ δοκεῖ, λέγω ὅτι σωθήσεται ὁ τοιοῦτος, ἐὰν μὴ τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους, λέγω δὴ τοὺς ἀπὸ τῶν ἐθνῶν διὰ τοῦ Χριστοῦ ἀπὸ τῆς πλάνης περιτμηθέντας, ἐκ παντὸς πείθειν ἀγωνίζηται, ταὐτὰ αὐτῷ φυλάσσειν, λέγων οὐ σωθήσεσθαι αὐτοὺς, ἐὰν μὴ ταῦτα φυλάξωσιν* u. s. w. Auf dies hin erkundigt sich *Tryphon* noch genauer: *διὰ τί οὖν εἶπας ὡς μὲν ἐμοὶ δοκεῖ, σωθήσεται ὁ τοιοῦτος, εἰ μή τι εἰσὶν οἱ λέγοντες ὅτι οὐ σωθήσονται οἱ τοιοῦτοι;* Nun erklärt *Justin* ausführlich: *Εἰσὶν — καὶ μηδὲ κοινωνεῖν ὁμιλίας ἢ ἑστίας τοῖς τοιούτοις τολμῶντες· οἷς ἐγὼ οὐ σύναινός εἰμι· Ἀλλ' ἐὰν αὐτοὶ διὰ τὸ ἀσθενὲς τῆς γνώμης καὶ τὰ ὅσα δύνανται νῦν ἐκ τῶν Μωσέως — μετὰ τοῦ ἐπὶ τοῦτον τὸν Χριστὸν ἐλπίζειν, καὶ τὰς αἰωνίους καὶ*

φύσει δικαιοπραξίας καὶ εὐσεβείας φυλάσσειν βούλωνται, καὶ αἱρῶνται συζῆν τοῖς χριστιανοῖς καὶ πιστοῖς, ὡς προεῖπον, μὴ πείθοντες αὐτοὺς μήτε περιτέμνεσθαι ὁμοίως αὐτοῖς, μήτε σαββατίζειν etc., καὶ προςλαμβάνεσθαι καὶ κοινωνεῖν ἁπάντων, ὡς ὁμοσπλάγχνοις καὶ ἀδελφοῖς, δεῖν ἀποφαίνομαι· ἐὰν δὲ οἱ ἀπὸ τοῦ γένους τοῦ ὑμετέρου πιστεύειν λέγοντες ἐπὶ τοῦτον τὸν Χριστὸν, — ἐκ παντὸς κατὰ τὸν διὰ Μωσέως διαταχθέντα νόμον ἀναγκάζωσι ζῆν τοὺς ἐξ ἐθνῶν πιστεύοντας ἐπὶ τοῦτον τὸν Χριστὸν, ἢ μὴ κοινωνεῖν αὐτοῖς τῆς τοιαύτης συνδιαγωγῆς αἱρῶνται, ὁμοίως καὶ τούτους οὐκ ἀποδέχομαι (ed. Otto 1848, II, S. 146 ff.). Der letztere Ausdruck: τούτους οὐκ ἀποδέχομαι, will nicht blos besagen: Ich misbillige diese (*Hilgenfeld*, Ketzergeschichte, S. 21, Anm.); aber auch nicht, wie *Dorner* vorschlägt (Entwickelungsgesch. I, 300, Anm.): „ich kann diese nicht auf gleichem Fusse behandeln mit jenen Mildergesinnten", sondern, dem Zusammenhang gemäss (wie *Schliemann* erklärt): Ich erkenne gleicher Weise auch sie nicht an, nämlich, wie sie uns nicht anerkennen.

Hier ist also von zwei äussersten Parteien die Rede: erstens, von judaisirenden Christen, welche die Beobachtung des mosaischen Gesetzes für schlechthin nothwendig zur Seligkeit ansehen, und mit anders gesinnten Christen keine Gemeinschaft halten. Auf dem andern Extrem stehen, zweitens, solche Heidenchristen, welche allen Umgang mit judaisirenden, das Gesetz beobachtenden Christen aus Grundsatz schlechterdings meiden. In der Mitte zwischen diesen beiden äussersten Seiten stehen wiederum zwei Gruppen: einmal Christen, welche als geborene Juden der Beschneidung und dem Mosaismus für ihre Person sich unterwerfen, aber den Heidenchristen dieselben nicht aufbürden wollen, und mit letzteren als mit Brüdern verkehren; zum andern Heidenchristen, welche ihrerseits mit Judenchristen der letzteren Art Umgang pflegen. Jene extreme judaisirender Partei schloss, indem sie den Heidenchristen die Kirchengemeinschaft versagte, eben damit vielmehr sich selbst von der Gesamtkirche aus, und gerieth in eine isolirte Stellung als Sekte[1]),

[1]) Die ausführliche und innerlich klare Auseinandersetzung Justin's hat denn doch eine grössere Tragweite, als ihr *Hilgenfeld*, Ketzergeschichte des Urchristentums, 1884, S. 21 f., Anm., zugesteht.

so dass wir bei *Justin* in den innern Process des Herabsinkens zur Sekte hineinsehen, während die Thatsache, dass diese Fraktion wirklich zur Sekte wurde, erst später eintritt.

Es ist sehr erwünscht für die geschichtliche Anschauung, dass aus eben der Zeit, in welcher *Justinus* schrieb, um die Mitte des zweiten Jahrhunderts, einige Schriften uns erhalten sind, welche unmittelbar aus judaisirenden Kreisen stammen und uns einen Blick in dieselben eröffnen. Das sind diejenigen Schriften, welche unter dem Gesamtnamen der Pseudoclementinischen Literatur begriffen zu werden pflegen. Es sind dies die *Recognitiones Clementis*, libri X, welche nur in der lateinischen Übersetzung des *Rufinus* uns erhalten sind; ferner die Homilien des *Clemens* (τὰ Κλημέντια), die wir im griechischen Original besitzen, und zwar seit 1853 in vollständiger Gestalt; endlich die *Epitome*, welche nur ein Auszug aus den Homilien ist. Da die Homilien jedenfalls die lehrhaft entwickeltere und geschichtlich bedeutsamere Form der in wesentlichen Stücken gleichen Ansicht darstellen, so legen wir sie dem folgenden zu Grunde.[1])

[1]) Auf die Clementinen, als kirchengeschichtliche und dogmengeschichtliche Quelle, die Aufmerksamkeit der Forscher gelenkt zu haben, ist das Verdienst *Baur*'s, der zuerst in dem Programm 1831, *De Ebionitarum origine et doctrina*, sodann in der Tüb. Zeitschrift für Theol. 1831, 4: „Die Christuspartei in der Kor. Gemeinde", sowie in seiner „Christlichen Gnosis" 1835, und in späteren Abhandlungen den Gegenstand untersucht hat: vgl. über das Literarische *Uhlhorn*, Homilien und Recognitionen, 1854, S. 12 ff. Das Epochemachende der *Baur*'schen Forschungen hat *Schliemann*, „Die Clementinen, nebst den verwandten Schriften, und der Ebionitismus", 1844, mit Unrecht verkannt. Nur hat *Baur*, in leicht erklärlicher Weise, die Bedeutung seiner gleichsam neu entdeckten, wenigstens erstmals für die Kirchengeschichte ausgebeuteten, Quelle überschätzt, sofern er sie als reichhaltigste und alles beleuchtende Urkunde der damaligen Kirche und des kirchlichen Bewusstseins behandelt, während sie höchstens Erzeugniss und Ausdruck einer vereinzelten Partei oder Fraktion, theilweise selbst ein ganz individuelles Werk des häretischen Verfassers ist. — Das Verhältniss der Recognitionen und der Homilien zu einander wurde von *Baur*, *Schliemann* und andern so aufgefasst, dass die Homilien die Urschrift, die Recognitionen eine spätere Anfang des III. Jahrhunderts verfasste, Überarbeitung der Homilien seien. Im Gegensatze zu dieser Ansicht hat *Hilgenfeld*, „Die Clement. Recognitionen und Homilien, nach ihrem Ursprung und Inhalt dargestellt", 1848, dem in

Die Homilien bilden, wie *Semisch* (Die Apost. Denkwürdigkeiten des M. Justin, 1848, S. 358) sich mit Recht ausdrückt, einen „Tendenzroman", der aber für authentische Geschichte gelten will, während er die eigentümliche Ansicht des Verfassers und seiner Partei in die apostolische Zeit zurückverlegt, und in Vorträgen des Petrus entwickelt. Den Homilien geht ein dreifaches Vorwort voran, in Form von drei Urkunden: a) ein Schreiben des Petrus an Jakobus, das die Geheimhaltung der demselben übersandten κηρύγματα Πέτρου anordnet; b) die διαμαρτυρία des Jakobus an die Ältesten zu Jerusalem über die Art und Weise, wie die κηρύγματα Πέτρου den eingeweihten unter dem Siegel der Verschwiegenheit anzuvertrauen seien; c) ein Begleitschreiben des Clemens an Jakobus, worin derselbe Nachricht gibt, dass Petrus vor seinem Tode ihn, den Clemens, zu seinem Nachfolger auf dem römischen Bischofsstuhl erwählt, instruirt, geweiht, namentlich aber beauftragt habe, über die Reden und Thaten des Petrus, deren Augen- und Ohrenzeuge Clemens an verschiedenen Orten gewesen, dem Jakobus summa-

der Hauptsache *Ritschl*, Entstehung, 2. Aufl., 205 ff. beitrat, das entgegengesetzte Verhältniss wahrscheinlich zu machen gesucht, wornach die Recognitionen älter und ursprünglicher, um das Jahr 140 (mit polemischer Rücksicht auf die Valentinianische Gnosis) verfasst sind, die Homilien dagegen, theilweise unter Zugrundelegung der Recognitionen, um 160, wider Marcion ausgearbeitet worden sind, während eine noch ältere Grundschrift, die κηρύγματα Πέτρου, etwa um 120, mit Rücksicht auf Basilides geschrieben, jenen beiden als Grundlage gedient habe. Dass der Versuch *Uhlhorn*'s, „Die Homilien und Recognitionen des Clemens Rom.", 1854, die Recognitionen als Überarbeitung der Homilien zu erweisen, geglückt sei, bezweifelten wir schon in der 2. Auflage. Inzwischen ist er selbst, in Folge neuerer Untersuchungen, namentlich von *Lehmann*, Die clementinischen Schriften, 1869, und *Lipsius*, Die Quellen der römischen Petrussage, 1872, davon zurückgekommen, s. Real-Encykl., 2. Aufl., III, 284 ff. Heute noch ist die Sache keineswegs klar gestellt. Indes scheint folgendes der Wahrheit nahe zu kommen: Sowohl den Homilien als den Recognitionen liegt eine ältere Schrift zu Grunde, die den Titel führte: „Kerygmen des Petrus". Dieser Grundschrift entsprechen bald die Homilien bald die Recognitionen treuer, ihr geschichtlicher Inhalt ist aus den Recognitionen, ihr Lehrgehalt aus den Homilien richtiger zu erkennen. — Wie nach *Hausrath's* phantasiereicher Untersuchung die allmähliche Entstehung der Recognitionen und Clementinen zu denken sei, entwickelt er in N. T. Zeitgeschichte, IV. (2. Aufl.) 1877, S. 133—145.

rischen Bericht zu erstatten. In den Homilien selbst erzählt Clemens seine eigene Lebens- und Bekehrungsgeschichte: wie er, von heissem, in den Philosophenschulen nicht gestilltem, Wahrheitsdurst in den Orient getrieben, zu Alexandria mit dem daselbst predigenden Barnabas bekannt geworden, und von ihm unterrichtet sei; ferner, als er ihm nach Judäa nachreiste, in Cäsarea den Petrus getroffen habe, der ihn in die Wahrheit einführte; er wohnt sodann der öffentlichen Disputation bei, die Petrus daselbst mit dem Magier Simon hält, und begleitet den Apostel, welcher dem vor ihm weichenden Magier von Cäsarea aus nach Tyrus, Sidon, Berytus, Tripolis, Antiochia u. s. w. nachreist, um ihm und seinen Irrlehren entgegenzutreten. Dass unter Simon dem Magier jedenfalls die antijüdische Gnosis, namentlich die des Marcion, dargestellt und bekämpft werde, ist, seit der Erörterung durch *Baur,* allgemein anerkannt. Die Vermuthung *Uhlhorn*'s S. 290 ff., dass wirklich die Lehren der Simonianer, einer gnostischen Sekte dieses Namens, dem Simon der Homilien zugeschrieben werden, — welche vieles für sich hat, verträgt sich mit jener Thatsache ganz wohl. Eine streitige Frage ist dagegen, ob, wie *Baur* und nach ihm *Schliemann, Schwegler, Ritschl* (Entstehung, 228), *Uhlhorn* a. a. O. 297 annehmen, nach der Absicht des Verfassers der Magier Simon mitunter auch den Apostel Paulus vorstellen soll oder nicht. Das letztere behauptet *Niedner;* er erinnert (Kirchengeschichte, S. 242, Anm.) in Beziehung auf Hom. XVII, 19, dass ja Paulus faktisch die Zustimmung des Jakobus gewonnen, aber das Wesen der ihm gewordenen Offenbarung nicht in Visionen gesetzt habe, während der gemeinsame Gebrauch des Wortes *κατεγνωσμένος* keinen Grund abgebe, obige Stelle auf Gal. 2, 14 zu beziehen. Allein wir können, bei sorgfältiger Prüfung der siebzehnten Homilie nicht umhin, eine ganz absichtliche und deutliche Anspielung auf die Bekehrungsgeschichte des Paulus, so wie auf den Auftritt zu Antiochia, Gal. 2, 11 ff. in der fraglichen Stelle anzuerkennen.[1]) Diese Polemik gegen Paulus ist ganz im Geist

[1]) Und dies um so mehr, als Hom. XVII, 19 nicht blos jenes *κατεγνωσμένος* mit unverkennbarer Absicht zweimal gebraucht ist, sondern auch (was

der fraglichen Schrift, denn im Interesse ihrer Opposition wird Petrus zum Erben aller paulinischen Thaten gemacht, wird Clemens selbst dem Paulus entfremdet und von Petrus bekehrt, wird Paulus auf die Seite geschoben (s. *Dorner*, Entw. Gesch. der Lehre von der Person Christi, I, S. 340 f., Anm.). Das Buch enthält zwar sehr vieles, was ganz im Geist der kirchlichen Schriftsteller jener Zeit gehalten ist, zumal im Praktischen, z. B. Hom. III, 61 ff.; überhaupt schliesst es sich möglichst eng an das kirchlich herkömmliche und anerkannte an, namentlich im Gebrauch der kanonischen Evangelien[1]); aber

---

*Niedner* übersehen zu haben scheint) das ἀντέστην aus Gal. 2, 11 wiederkehrt: ἐναντίος ἀνθέστηκάς μοι — ὡς ἐμοῦ καταγνωσθέντος καὶ ἐμοῦ εὐδοκιμοῦντος. Die letzten Worte übersetzt *Dressel* mit Unrecht: *quamvis laudari debeam*, während sie ohne Zweifel besagen: „und als ob ich mir das gefallen liesse." Die Conjectur *de Legarde's*, *Clementina*, p. 168: ἐμοῦ ἀδοκίμου ὄντος, statt εὐδοκιμοῦντος, halten wir weder für nothwendung, noch für glücklich, da dieselbe eine Tautologie zur Folge hat.

[1]) Zwar hat *Credner*, in seinen „Beiträgen zur Einleitung in die bibl. Schriften" I, 282 ff. 330 ff., ausführlich zu beweisen gesucht, dass die Evangeliencitate der Homilien in der Regel auf das Hebräerevangelium führen, ein Ergebniss, das *Schwegler* a. a. O. I, 207, als erwiesen annimmt. Allein bei unbefangenem Lesen der Homilien bekommt man im Gegentheil den Totaleindruck, dass vielmehr unsere kanonischen Evangelien, allerdings mehr oder weniger frei benützt, den Citaten zu Grunde liegen. Dieser Eindruck ist von *Frank*, „Die evang. Citate in den clement. Homil." (Studien der Württemb. Geistlichkeit, 1847, 2, 144 ff.), und *Semisch*, „Apostol. Denkwürdigkeiten Justin's", 356 ff., von beiden auf selbständigem Wege, wissenschaftlich begründet und erwiesen worden. Namentlich hat *Frank* durch Zusammenstellung der evangelischen Citate und durch genaue Prüfung derselben im einzelnen gezeigt, dass die meisten auf Matthäus, mehrere auf Lukas, allein oder in Verbindung mit Matthäus, einige auch auf das Evangelium Johannis, zurückzuführen sind, und zwar meist vermöge freier, hie und da willkürlicher, Reproduction; während diejenigen Citate, welche ohne Parallele in unseren Evangelien sind, ohne Zweifel theils aus anderen Stellen frei gebildet, theils geradezu Jesu untergeschoben sind. Durch den von *Dressel* in der vatikanischen Bibliothek gefundenen Schluss des Ganzen ist erwiesen, dass der Verfasser der Homilien das Evangelium des Marcus und das des Johannes gekannt und benützt hat. Selbst *Hilgenfeld*, welcher noch im Jahre 1852, „Krit. Untersuchung über die Evang. Justin's, der clem. Hom. und Marcion's", S. 388, mit aller Bestimmtheit erklärt hatte, dass „in keinem Fall das Evangelium Johannis benutzt ist", erkennt nunmehr, Theol. Jahrb. 1855, 534, Anm. 1, „bereitwillig an, dass durch Hom. XIX, 22 die Bekanntschaft der Homilien mit dem Evang. Johannis ausser

dennoch tritt der judaisirende Geist, obwohl mit heidnisch-gnostischer Spekulation merkwürdig vermischt, unverkennbar hervor. Judaisirend ist der Gottesbegriff, der auf der abstracten Einheit (μοναρχικὴ ϑρησκεία) beharrt, und die Gottheit Christi stramm bekämpft[1]), während die Theorie der Weltschöpfung und Weltgestaltung vermöge ihres emanatistischen und dualistischen Charakters (συζυγίαι) heidnisch geartet ist. Unzweifelhaft judaistisch ist die Gesetzlichkeit der clementinischen Lehre, da ja Petrus in dem vorangeschickten Schreiben an Jakobus sein κήρυγμα selbst als νόμιμον charakterisirt, im Gegensatz zu der ἄνομος — διδασκαλία τοῦ ἐχϑροῦ ἀνϑρώπου (S. 3, Z. 24 f., ed. *de Lagarde*), wie denn auch Homil. VIII, 6 die Lehre des Apostels nicht nur mit der Lehre Jesu, sondern auch mit der

---

Zweifel gestellt ist". — Wir fügen schliesslich die Bemerkung hinzu, dass das, Hom. II, 51; III, 50; XVIII, 20, Jesu in den Mund gelegte Wort: γίνεσϑε τραπεζῖται δόκιμοι — welches man gern als durch mündliche Überlieferung oder durch das Hebräerevangelium erhalten und als ächt gelten lässt, — wenn man Hom. III, 64 vergleicht, leicht aus einer Combination von Matth. 25, 27 mit Luc. 19, 23 erklärt werden kann. Diese unsere Vermuthung bestreitet *Uhlhorn* a. a. O. 134, Anm. 54, aus dem Grunde, weil der Spruch zu weit verbreitet sei. Allein in *Anger*'s werthvoller Synopsis, 1852, S. 274 ist nachgewiesen, dass jene Sentenz im christlichen Altertum zwar vielfach vorkommt, aber, abgesehen von den Homilien und dem Marcioniten Apelles, unter kirchlichen Schriftstellern am frühesten von *Clemens Alex.* (hier mit I Thess. 5, 21 combinirt), nach ihm von *Origenes* und dann von Männern des IV. und V. Jahrhunderts angeführt wird. Diese Thatsache lässt annehmen, dass die Sentenz, wenn einmal ein kirchlicher Schriftsteller, z. B. *Clemens Alex.*, sie sich angeeignet hatte, als ächt angesehen und gäng und gebe werden mochte. Überdies berufen wir uns für unsere Ansicht 1) auf die von *Uhlhorn* selbst 128 f. nachgewiesene Gewohnheit des Pseudo-Clemens, je zwei biblische Stellen zu combiniren, also „Textmischungen" vorzunehmen, 2) auf den Umstand, dass der unbekannte Verfasser förmlich darauf ausgeht, seine Benützung schriftlicher Quellen zu verdecken, und, im Interesse der Fiction, seinem Petrus den Schein zu geben, als hätte er die Worte Jesu unmittelbar vernommen, s. *Uhlhorn* 131.

1) *Clementina*, XVI, 12 (ed. *de Lagarde*, 1865, p. 155): Εἷς ἐστίν ὁ τῇ αὐτοῦ σοφίᾳ εἰπὼν „ποιήσωμεν ἄνϑρωπον". — Ἥνωται μὲν (ἡ σοφία) ὡς ψυχὴ τῷ ϑεῷ, ἐκτείνεται δὲ ἀπ' αὐτοῦ, ὡς χεὶρ δημιουργοῦσα τὸ πᾶν. XVI, 15: Ὁ κύριος ἡμῶν οὔτε ϑεοὺς εἶναι ἐφϑέγξατο παρὰ τὸν κτίσαντα τὰ πάντα, οὔτε ἑαυτὸν ϑεὸν εἶναι ἀνηγόρευσεν, υἱὸν δὲ ϑεοῦ — τὸν εἰπόντα αὐτὸν εὐλόγως ἐμακάρισεν (mit Anspielung auf Matth. 16, 16 f.).

des Moses identificirt wird. Sofern aber innerhalb des Mosaismus und des Alten Bundes zwischen Wahrheit und Irrtum, zwischen dem, was für Gott und was wider Gott ist, zwischen männlicher, d. h. wahrer, und weiblicher, d. h. falscher Prophetie, zwischen ächtem und verfälschtem geschieden, und gelehrt wird, dass das reine Gesetz Gottes, welches durch Mose gegeben und mündlich überliefert zu werden bestimmt war, später durch schriftliche Abfassung verfälscht worden sei, — so wird die gnostische, namentlich marcionitische, Grundansicht indirect zugegeben.

Judaistisch ist die Ansicht von der Person Jesu und seinem Werk, so wie von dem Verhältniss des Christentums zum Mosaismus, sofern die Gottheit Jesu bestritten, dagegen behauptet wird, Jesus könne lediglich nur in demselben Sinn wie alle Menschenseelen, Gott heissen (Hom. XVI, 26). Das Werk Jesu besteht dem Verfasser nur in dem prophetischen und königlichen Amt; von der Versöhnung und dem Tode Jesu ist in lehrhafter Weise gar nicht die Rede. Jesus hat, als der wahre Prophet, den einen Gott, den gerechten und guten, kennen gelehrt; aber er hat damit eigentlich nichts anderes gethan, als diejenige Wahrheit, welche von Uranfang an den würdigen im geheimen überliefert worden war, allen, auch selbst den Heiden, zugänglich gemacht (Hom. III, 19). *Niedner* formulirt die Ansicht der Homilien in dieser Richtung kurz so (Kirchengesch. 246): „Das Christentum ist nur Herstellung der Urreligion in der Zeit, und Erweiterung derselben im Raum.“ Wenn aber die Homilien dem Adam das ἅγιον Χριστοῦ πνεῦμα zuerkennen, und lehren, dass der heilige Geist, Namen und Gestalt wechselnd, durch die Weltzeiten gehe, und in der Gestalt einzelner Menschen (Adam, Henoch, Noa, Abraham, Moses, Jesus), als Propheten der Wahrheit, stets eine und dieselbe Wahrheit verkünde (Hom. III, 20), so dass es gleich ist, ob man Jesum oder Mosen als Lehrer annimmt, denn wer nur einem von beiden folgt, ist Gott angenehm (Hom. VIII, 6): so wird damit die Person Jesu ihrer hohen, einzigartigen Würde beraubt, das eigentümliche des Chrisentums aufgehoben.

Der praktische Inhalt der Clementinenlehre ist: Anerkennung und Anbetung des einen Gottes, dies ist das erste und grösste Gebot Jesu (Hom. XVII, 7). Befolgt der Heide das Gesetz, so ist er Jude; wo nicht, so ist er Heide (Hom. XI, 16). Dies ist zweifellos judaistisch. Denselben Charakter verräth die zwar verdeckte, aber darum doch heftige und grundsätzliche Bekämpfung des Apostels Paulus, unter dem Namen des Magiers Simon. Auf der andern Seite aber ist nirgends in den Homilien die Beschneidung erwähnt, was einem stillschweigenden Aufgeben dieser mosaischen und ebionitischen Grundforderung gleichkommt, wiewohl in der διαμαρτυρία des Jakobus (S. 4, Z. 22 f. bei *de Lagarde*) gefordert wird, dass derjenige, dem die Bücher anvertraut werden, „beschnitten und gläubig" (ἐν-περίτομος — πιστὸς) sein müsse. Wenn also die Homilien die Beschneidung zwar als Bedingung esoterischer Weihe aufstellen, nicht aber allen Gläubigen als unerlässliche Bedingung des Heils aufdrängen, und ausser den sittlichen Geboten nur Enthaltung von Götzenopferfleisch, Blut und ersticktem (Homil. VII, 4; *Recogn.* IV, 36; vgl. Ap. Gesch. 15, 20. 29), nebst Waschungen und Reinigungen fordern, so können sie nicht zu der von Justin gezeichneten Klasse der strengsten Judenchristen, sondern müssen zu den milderen gezählt werden, welche die Lebens- und Kirchengemeinschaft mit den Heidenchristen festhielten. Das letztere scheint allerdings eine Sache der Nothwendigkeit gewesen zu sein. Zugleich aber müssen wir anerkennen, dass der Mangel an Pietät gegen das Alte Testament, welcher in der Unterscheidung zwischen göttlichem und ungöttlichem innerhalb desselben zu Tage tritt, sodann die Einmischung heidnisch-gnostischer Spekulation, die Homilien gegenüber den rein judenchristlichen Standpunkt in Schatten stellt. Ohnedies spricht, obgleich der Verfasser seiner Lehre eine apostolische Sanction zu geben strebt, das spekulative oder gnostische in der Lehre, nebst dem Heimlichthun in ihrer Mittheilung, gegen die Annahme, dass die Richtung der Homilien „in dem Glauben der grossen Menge jener Zeit vorherrschend gewesen sei", wie *Schwegler*, Nachapost. Zeit, I, 405, behauptet. Im Gegentheil

tragen die Homilien, wie *Dorner* treffend beobachtet, „das böse Gewissen einer isolirten häretischen Partei an der Stirne" (Lehre von der Person Christi, I, 340 ff., Anm. 190); auch *Ritschl*, 2. Aufl., 259, bemerkt, dass die Homilien, weit entfernt, im Sinne der kirchlichen Mehrheit ihrer Zeit geschrieben zu sein, vielmehr nur in der für ihre Partei ungünstigsten Lage verfasst seien, indem an einen Besitz der Mehrheit entfernt nicht zu denken ist, wenn auch die Partei noch nicht als häretisch von der Kirchengemeinschaft der katholischen Kirche ausgeschieden war.

Um dieselbe Zeit nun, in welcher aller Wahrscheinlichkeit nach die Clementinen verfasst sind, um das Jahr 160, hielt sich ein Mann aus dem Orient zu Rom auf, dessen Zeugniss über die Kirche seiner Zeit von Wichtigkeit ist, — *Hegesippus*, aus dessen *ὑπομνήματα*, oder „Denkwürdigkeiten", wir bereits die Schilderung des Jakobus S. 51 ff. herausgehoben haben. Er wird gewöhnlich, als könnte es nicht anders sein, den Judenchristen beigezählt, weil *Eusebins* von ihm sagt[1]), er sei von Geburt ein Hebräer gewesen, *ἐξ ἑβραίων αὐτὸν πεπιστευκέναι*. Indes hat *Ritschl* (a. a. O. 2. Aufl., S. 267) darauf aufmerksam gemacht, dass nach der Art und Weise, wie Eusebius die Sache erwähnt, die hebräische Abstammung nur eine Folgerung sei, die der Kirchengeschichtschreiber aus einigen hebräischen und syrischen Phrasen zog, welche in den *ὑπομνήματα* seines Vorgängers gelegenheitlich eingestreut waren, sowie aus einigen Angaben, deren Quelle die judenchristliche mündliche Überlieferung gewesen sein möge. Somit hat die herkömmliche Voraussetzung über jüdische Abstammung des Hegesippus keine rein objective Grundlage, sondern beruht auf einer blosen Schlussfolgerung und Vermuthung des Eusebius; sie könnte möglicher Weise ganz irrig sein. Dennoch glauben wir an der traditionellen Ansicht, dass Hegesippus ein geborener Jude und Palästinenser

---

[1]) *Eusebius*, Kirchengesch. IV, 22, § 2: *Ἐκ τοῦ καθ' Ἑβραίους εὐαγγελίου καὶ τοῦ Συριακοῦ καὶ ἰδίως ἐκ τῆς ἑβραΐδος διαλέκτου τινὰ τίθησιν ἐμφαίνων ἐξ Ἑβραίων ἑαυτὸν πεπιστευκέναι· καὶ ἄλλα δὲ ὡς ἂν ἐξ ἰουδαϊκῆς ἀγράφου παραδόσεως μνημονεύει.*

gewesen sei, darum festhalten zu dürfen, weil die Thatsachen, aus denen Eusebius jenen Schluss zog, immerhin zu demselben berechtigen. Ein Beispiel wenigstens von Anlehnung an die specifisch judenchristliche Überlieferung (*ἰουδαϊκὴ ἄγραφος παράδοσις*) ist die oben S. 51 ff. analysirte Charakterschilderung Jakobus des gerechten. Ob aber Hegesippus nicht blos seiner Herkunft nach Judenchrist, sondern auch seiner Richtung nach wirklich judaisirend oder ebionitisch gesinnt war, das ist eine andere Frage. Man will letzteres beweisen durch das von dem Monophysiten Stephanus Gobarus in der Bibliotheca des Photius, Cod. 232, aufbewahrte Bruchstück aus dem fünften Buch der *ὑπομνήματα* des Hegesippus. Er redet daselbst von Leuten, welche sagen, „dass das den gerechten bereitete Gut kein Auge gesehen, kein Ohr gehört habe, und dass es in keines Menschen Herz gekommen sei". Das Urtheil des Hegesippus hierüber geht dahin: *μάτην μὲν εἰρῆσθαι ταῦτα καὶ καταψεύδεσθαι τοὺς ταῦτα φαμένους τῶν τε θείων γραφῶν καὶ τοῦ κυρίου λέγοντος· μακάριοι οἱ ὀφθαλμοὶ ὑμῶν οἱ βλέποντες, καὶ τὰ ὦτα ὑμῶν τὰ ἀκούοντα, καὶ ἑξῆς.*[1]) Diese Polemik beziehen *Baur* (Theolog. Jahrb. 1848, 571) und *Schwegler* (Montanismus, 276) auf den Apostel Paulus, als nenne der Schriftsteller den Ausspruch des Apostels I Kor. 2, 9 einen lügenhaften und thörichten. Wäre dem so, dann freilich wäre die ultra-ebionitisehe Gesinnung des Mannes vollständig erwiesen. Allein es ist nicht zu übersehen, dass Paulus selbst dort ein prophetisches Wort aus Jesaja 64, 4 benützt, weswegen, bei der bekannten Ehrfurcht des Hegesippus vor dem Alten Testamente, völlig unglaublich ist, dass er sollte jenes Wort an und für sich eine Lüge wider die göttliche Schrift und den Herrn, eine sinnlose vergebliche Rede habe nennen wollen; vielmehr kann er nur eine gewisse Anwendung jener Worte meinen. Gewiss hat *Grabe* Recht (*Spicilegium Patrum*, s. *Routh* a. a. O. 253), wenn er meint: *Hegesippi ὑπομνήματα si superessent, videremus forte, eum non ipsa illa verba reje-*

---

[1]) Vgl. die Stelle bei *Routh*, *Reliquiae Sacrae*, I, 203, nebst den *Annotationes*, 223 ff. *Photius Bibliotheka*, *ed Migne*, *Patrol. greca*, Tom. 103. p. 1096.

*cisse, sed falsam eorum interpretationem ab haereticis factam* etc.[1])

Besonderes Gewicht legt man mit Recht auf dasjenige, was *Hegesippus* in einem von *Eusebius* (Kirchengesch. IV, 22 § 3.) aufbewahrten Bruchstück seiner „Denkwürdigkeiten“, als Erfund seiner in die Jahre 150—160 fallenden Reisen zu verschiedenen Christengemeinden, unter denen er Korinth besonders hervorhebt, bis nach Rom, zusammenfassend angibt: *ἐν ἑκάστῃ διαδοχῇ καὶ ἐν ἑκάστῃ πόλει οὕτως ἔχει, ὡς ὁ νόμος κηρύττει καὶ οἱ προφῆται καὶ ὁ κύριος.* Aus der Voranstellung des Gesetzes und der Propheten, aus der Gleichschätzung des Alten Testaments mit dem Neuen, und aus der Nichterwähnung der Apostel schliesst *Baur* (Theol. Jahrb. 1844, 571; 1845, 267; Christentum der drei ersten Jahrhunderte, 2. Aufl., S. 84, vgl. *Schwegler,* Nachap. Zeit, I, 354 f.), dass Hegesippus der ebionitischen, schroff judaistischen Richtung gehuldigt habe, ja dass in dem grösseren Theile der damaligen Kirche, namentlich in der korinthischen Gemeinde, die judenchristliche oder petrinische Partei das entschiedene Übergewicht über die paulinische besessen habe, weil sonst der ebionitisch gesinnte Mann nicht so befriedigt gewesen wäre von dem Ergebniss seiner Reise. Dabei hat man jedoch übersehen, dass in jener Zeit, ehe der Kanon Neuen Testamentes bestand, in der ganzen Christenheit das Alte Testament als die Grundurkunde religiöser Wahrheit galt, wie es selbst

---

1) Bis jetzt war nur bekannt, dass jenes Wort in der apokryphischen „Offenbarung des Elias“ vorkomme (s. *Schliemann*, Clement. 429 f.). Nun aber wissen wir aus dem antihäretischen Werk des *Hippolytus*, dass es bei Gnostikern, z. B. *Justinus* V, 24. 26. 27, p. 216. 222. 230, ed. *Duncker*, und bei *Valentin* VI, 24, p. 262, ed. *Duncker*, förmlich gäng und gebe war, um die Überschwänglichkeit ihrer angeblichen Geheimnisse und Offenbarungen zu bezeichnen. Damit stimmt nun überraschend die widerlegende Berufung des *Hegesippus* auf Matth. 13, 16 überein; sie beweist, dass die Leute, wider die er streitet, die Würde und Einzigkeit der Offenbarung in Christo, unter Misbrauch jener Schriftworte verkannten. Von einer antipaulinischen Gesinnung aber ist hier keine Spur. Mit unserer Auffassung stimmen, unabhängig von derselben, *Ritschl*, Entsteh. der altkath. Kirche, 2. Aufl., S. 267 f., und *Weizsäcker*, Art. Hegesippus, in Theol. Real-Encykl., 2. Aufl., V, 1879, S. 698 überein.

dem Apostel Paulus dafür gegolten hatte. „Das Gesetz, die Propheten und der Herr" waren die Auktoritäten der damaligen Gesamtkirche, keineswegs aber die Auktoritäten einer Partei. Somit ist *Hegesippus* nicht Zeuge für das Vorherrschen der judaisirenden Richtung, sondern vielmehr für die sich bildende Einheit der katholischen Kirche, welche bald die judaistischen Parteien als Sekten ausschied.[1])

Denn schon zwei Jahrzehnte nach diesem Zeitpunkt erscheinen bei *Irenäus*, sowie bei dem gleichzeitigen *Tertullian*, die Ebioniten als eine ausserkirchliche Partei, als Sekte.[2]) Die Ebioniten, deren Namen *Irenäus* zuerst nennt, erscheinen bei ihm ganz ebenso als ausserhalb der Kirche stehend, wie die verschiedenen gnostischen Sekten, und zwar, ohne die geringste Spur eines Schwankens der öffentlichen Meinung, oder getheilter Ansichten darüber, wie dies noch zu Justin's Zeit der Fall war. Somit scheint in dem Gesichtskreis dieses Kirchenvaters, welcher bekanntlich kein eng beschränkter war, die Ausschliessung der an Beschneidung und Gesetzesbeobachtung hangenden Judenchristen feste Regel gewesen zu sein, so jedoch, dass die Wort-

---

[1]) Vgl. *Ritschl* a. a. O., 2. Aufl., 268; *Dorner* a. a. O. I, 219 ff.; *Weizsäcker*, Real-Encykl., 2. Aufl., V, S. 699.

[2]) *Irenäus*, *Contra Haereses*, I, 26, 2 (ed. *Stieren*): *Qui autem dicuntur Ebionaei, consentiunt quidem mundum a Deo factum; ea autem, quae sunt erga Dominum, non similiter,* — — (Dass das *non* hier nicht ächt sein könne, wiewohl es in allen Handschriften steht, haben schon *Cotelier* und *Grabe* erkannt; *Stieren* in seiner Ausgabe, 1853, I, 254, Anm. 3, ist ihnen beigetreten. Neuerdings ist durch die entsprechende Stelle des *Hippolytus*, VII, 34, welche ganz dem *Irenäus* folgt (S. 406, Ausg. v. Duncker), jeder Zweifel gehoben; es heisst hier: *τὰ δὲ περὶ τὸν χριστὸν ὁμοίως τῷ Κηρίνθῳ καὶ Καρποκράτει μυθεύουσιν*) — — *ut Cerinthus et Carpocrates opinantur. Solo autem eo, quod est secundum Matthaeum, Evangelio utuntur et Apostolum Paulum recusant, apostatam eum legis dicentes. Quae autem sunt prophetica, curiosius exponere nituntur; et circumciduntur, ac perseverant in his consuetudinibus, quae sunt secundum legem, et judaico charactere vitae, uti et Hierosolymam adorent, quasi domus sit Dei.* III, 15, 1: *Eadem autem dicimus iterum et his, qui Paulum Apostolum non cognoscunt etc. Qui igitur non recipiunt eum, qui sit electus a Deo ad hoc, ut fiducialiter portet nomen ejus, quod sit missus ad quas praediximus gentes, electionem Domini contemnunt et se ipsos segregant ab Apostolorum conventu.*

fassung der zweiten Stelle: *se ipsos segregant,* annehmen lässt, die Ebioniten haben sich selbst abgesondert, seien nicht von der Kirche ausgestossen worden. Da nun *Irenäus* seine fünf Bücher gegen die Häresen zwischen den Jahren 176—190 geschrieben hat, so lässt sich füglich annehmen, dass die Trennung der Ebioniten von der christlichen Gesamtkirche oder der altkatholischen Christenheit mindestens zwanzig Jahre vor dem Schluss des zweiten Jahrhunderts erfolgt sei. Weil aber dies nicht mit einem Schlag und nicht allenthalben gleichzeitig geschehen sein kann, so mag dies in manchen Gegenden wohl noch früher vorgekommen sein.[1]) Bemerkenswerth ist aber, dass *Irenäus* unter den judaisirenden Christen, die er Ebionäer nennt, durchaus keinen Unterschied der Art kennt, wie zwischen einer milderen und strengeren Richtung, dass er insbesondere die später von den Ebioniten unterschiedenen Nazaräer weder ausdrücklich nennt, noch irgendwie andeutet. Deshalb müssen wir voraussetzen, entweder dass die Nazaräer damals noch nicht als besondere Partei, gegenüber den strengeren, den eigentlichen Ebioniten, sich bemerklich gemacht haben, oder dass jene damals, so gut als diese, bereits von der Kirche ausgeschieden waren. Der Gebrauch des Evangeliums Matthäi, die Beschneidung und Gesetzesbeobachtung — das alles liesse sich wohl noch auf die milderen Judenchristen beziehen; allein die von *Irenäus* in den angeführten Stellen bezeugte Verwerfung des Apostels Paulus, als eines Apostaten vom Gesetz, führt geradewegs auf die extremste judaistische Richtung. Wir können es uns nicht verhehlen, dass der Bericht des *Irenäus* äusserst dürftig ist; vermutlich fehlte es ihm an genaueren Nachrichten über den jüdischen Theil der Christenheit. Dürften wir voraussetzen, dass er vollständig unterrichtet gewesen sei, so würde sich ergeben, dass die exclusive Richtung der heidenchristlichen Mehrheit, welche, laut Justin's Zeugniss, schon um die Mitte des Jahrhunderts die Gemeinschaft mit den das Gesetz beobachtenden Judenchristen abzubrechen geneigt war, über die duld-

---

[1]) *Ritschl* a. a. O., 2. Aufl., S. 248 ff.

samere Ansicht eines Justin und der ihm Gleichgesinnten bereits die Oberhand gewonnen habe, und dass man, wie im Parteileben zu geschehen pflegt, die milderen, den Heidenchristen gegenüber duldsameren Judenchristen den strengsten Ebioniten gleichstellte, und beide zumal als eine unkirchliche Sekte verwarf.

Die neuaufgedeckte Quelle für die Geschichte der Häretiker, *Hippolytus*, im ersten Drittheil des III. Jahrhunderts, stimmt in wesentlichen Punkten mit *Irenäus* überein. Im Verhältniss zu der ausführlichen Bekämpfung der Gnostiker berühren beide die Ebioniten nur wenig. *Hippolytus*, wie sein Vorgänger, handelt gleichfalls ausschliesslich nur von den Ebioniten, ohne zwischen der milderen und strengeren Partei zu unterscheiden. *Hippolytus* weicht aber darin von *Irenäus* ab, dass er die Lehren der „Ebionäer" vom mosaischen Gesetz und von der Gerechtigkeit durch das Gesetz, hervorhebt, während dieses charakteristische Lehrstück bei dem gallischen Kirchenvater zurücktritt. [1])

Merkwürdig ist, dass *Origenes*, welcher demselben Zeitalter angehört († 254), den Namen „Ebionäer", den er ebenfalls für die ausserkirchlichen Judenchristen gebraucht, andererseits zur Bezeichnung des Judenchristentums der Urzeit verwendet. Unter den acht Büchern gegen Celsus widerlegt das zweite hauptsächlich die Angriffe, welche Celsus gegen die Judenchristen gemacht hatte. Hier beantwortet *Origenes* den Vorwurf, dass die Christen den *πάτριος νόμος* verlassen, durch Hinweis auf die Thatsache, dass anfangs sowohl die Apostel selbst als auch „die Ebionäer", treue Anhänger des mosaischen Gesetzes gewesen seien. Indem er c. Cels. II, 1 erklärt: *Ἐβιωναῖοι χρηματίζουσιν οἱ ἀπὸ Ἰουδαίων τὸν Ἰησοῦν ὡς Χριστὸν παραδεξάμενοι*, scheint der Name unbefangen als Bezeichnung der Nationalität der ersten Christen gebraucht zu werden = Judenchristen. Hingegen am Ende des fünften der Bücher gegen Celsus redet

1) Philosophumena VII, 34 ed. *Duncker*, S. 406 f.: *Ἔθεσιν Ἰουδαϊκοῖς ζῶσι, κατὰ νόμον φάσκοντες δικαιοῦσθαι, καὶ τὸν Ἰησοῦν λέγοντες δεδικαιῶσθαι ποιήσαντα τὸν νόμον· — — Δύνασθαι δὲ καὶ ἑαυτοὺς ὁμοίως ποιήσαντας, Χριστοὺς γενέσθαι· καὶ γὰρ καὶ αὐτὸν ὁμοίως ἄνθρωπον εἶναι πᾶσι λέγουσιν.*

*Origenes* von den Ἐβιωναῖοι seiner Zeit als von einer ausserkirchlichen Sekte, und zwar so, dass er zwei Klassen derselben unterscheidet, was wir vor ihm niemals, wohl aber nach ihm regelmässig finden. Er spricht nämlich V., C. 65 von Ἐβιωναῖοι ἀμφότεροι, und setzt den Unterschied zwischen beiden in die Ansicht von der Person Christi, dessen übernatürliche Geburt aus der Jungfrau die einen anerkennen, die anderen verneinen. C. 61: οἱ διττοὶ Ἐβιωναῖοι, ἤτοι ἐκ παρθένου ὁμολογοῦντες ὁμοίως ἡμῖν τὸν Ἰησοῦν, ἢ οὐχ οὕτω γεγεννῆσθαι, ἀλλ' ὡς τοὺς λοιποὺς ἀνθρώπους. Wenn *Schliemann* (Clementinen 493), diese zwei Klassen bei Origenes mit seinen doppelten Ebioniten, den „gnostischen und vulgären“ identificirt, so legt er einerseits in die klare Unterscheidung des Origenes seine Unterscheidung erst hinein, und übersieht andererseits, dass, wie er selbst S. 207 bewiesen hat, gerade die gnostischen Ebioniten eine Geburt aus der Jungfrau gar nicht annehmen konnten; vgl. *Gieseler*, K. Gesch. I, 131 Anm. 8; *Uhlhorn*, Real-Encyklopädie, 2. Aufl., IV, 16, Art. Ebioniten.

Ähnlich wie *Origenes* unterscheidet, ungefähr ein Jahrhundert später, *Eusebius*[1]) zwei Arten von Ebioniten, deren Unterschied aber nicht wie bei Justin in die den Heidenchristen gegenüber mehr oder weniger ausschliessende Richtung gesetzt wird, sondern nur in die mehr oder weniger niedrige Ansicht von der

---

1) K. Gesch. III. 27, wo er vom Ende des apostolischen Zeitalters und von gnostischen Sekten, die damals auftauchten, erzählt, kommt er auf die Ebioniten zu sprechen: Ἐβιωναίους τούτους οἰκείως ἐπεφήμιζον οἱ πρῶτοι, πτωχῶς καὶ ταπεινῶς τὰ περὶ τοῦ Χριστοῦ δοξάζοντας. — δεῖν δὲ πάντως αὐτοῖς τῆς νομικῆς θρησκείας, ὡς μὴ ἂν διὰ μόνης τῆς εἰς τὸν Χριστὸν πίστεως καὶ τοῦ κατ' αὐτὴν βίου σωθησομένοις. Ἄλλοι δὲ παρὰ τούτους τῆς αὐτῆς ὄντες προσηγορίας, τὴν μὲν τῶν εἰρημένων ἔκτοπον διεδίδρασκον ἀτοπίαν, ἐκ παρθένου καὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος μὴ ἀρνούμενοι γεγονέναι τὸν Κύριον· οὐ μὴν ἔθ' ὁμοίως προϋπάρχειν αὐτὸν, Θεὸν λόγον ὄντα καὶ σοφίαν ὁμολογοῦντες, τῇ τῶν προτέρων περιετρέποντο δυσσεβείᾳ· μάλιστα ὅτε καὶ τὴν σωματικὴν περὶ τὸν νόμον λατρείαν ὁμοίως ἐκείνοις περιέπειν ἐσπούδαζον. οὗτοι δὲ τοῦ μὲν ἀποστόλου πάσας τὰς ἐπιστολὰς ἀρνητέας ἡγοῦντο εἶναι δεῖν, ἀποστάτην ἀποκαλοῦντες αὐτὸν τοῦ νόμου, εὐαγγελίῳ δὲ μόνῳ τῷ καθ' Ἑβραίους λεγομένῳ χρώμενοι, τῶν λοιπῶν σμικρὸν ἐποιοῦντο λόγον· Καὶ τὸ μὲν σάββατον καὶ τὴν Ἰουδαϊκὴν ἄλλην ἀγωγὴν ὁμοίως ἐκείνοις παρεφύλαττον, ταῖς δ' αὖ κυριακαῖς ἡμέραις ἡμῖν τὰ παραπλήσια εἰς μνήμην τῆς τοῦ κυρίου ἀναστάσεως ἐπετέλουν.

Person Christi, was der von *Origenes* zuerst gemachten Unterscheidung am nächsten kommt. Überhaupt lässt sich bei obiger Beschreibung nicht verkennen, wie sehr sie sich an *Irenäus* und *Origenes* anschliesst, ausser denen *Eusebius* in Betreff der Ebioniten keine besonderen Quellen benützt zu haben scheint. Auch der Umstand ist beachtenswerth, dass *Eusebius* von jener Sekte nicht als von einer Partei seiner Zeit, sondern als von einer bereits der Geschichte anheimgefallenen Erscheinung redet, wie er denn nur erzählend als von der Vergangenheit spricht: *ἡγοῦντο — διεδίδρασκον — περιετρέποντο — ἐσπούδαζον — παρεφύλαττον — ἐπετέλουν*. *Gieseler* identificirt die zwei Klassen der Ebioniten bei *Eusebius* mit den „Ebioniten und Nazaräern" (K. Gesch. I, 131 Anm 8). Allein wenn die Nazaräer der späteren Schriftsteller den Paulus als Apostel der Heiden anerkannten, überhaupt der Kirche näher standen, als die Ebioniten, so können die von *Eusebius* in zweiter Linie und als weniger ungereimt aufgeführten Ebioniten unmöglich mit jenen Nazaräern identisch sein, da ja auch sie den Paulus als einen abtrünnigen verwarfen.

Erst gegen das Ende des vierten Jahrhunderts stossen wir auf den Namen Nazaräer, bei *Hieronymus* und *Augustinus*, sowie bei *Theodoret* und *Epiphanius* (*Schliemann*, 450 ff.), wobei jedoch bemerkenswerth ist, dass nur *Epiphanius* sie als Ketzer ansieht, während die anderen Kirchenväter sie durchaus als gute rechtgläubige Christen zu betrachten scheinen. Nach *Epiphanius* (Haer. 29) gab es namentlich in Beröa, in Syrien, Coelesyrien, in der Dekapolis, um Pella und in Kokab, im Lande Basan, Nazaräer; dort lebten sie mitten unter Juden, völlig abgeschieden von heidenchristlichen Gemeinden. *Augustin* constatirt, dass ihre Zahl zu seiner Zeit sehr klein war. Ihre Eigentümlichkeit bestand in fortwährender Beobachtung des Gesetzes, d. h. des Mosaismus, mit Ausschluss der rabbinisch-pharisäischen Satzungen, welche sie bekämpften, indem sie, weit entfernt, den Heidenchristen das mosaische Gesetz aufbürden zu wollen, vielmehr den Paulus als Apostel der Heiden mit Freuden anerkannten. Nach der Schilderung des *Hierony-*

*mus* trauerten sie über ihre ungläubigen Brüder, und sahen der Zeit, wo diese sich zum Herrn bekehren würden, mit Sehnsucht entgegen. Dies beweist, dass das israelitische Nationalgefühl und die Hoffnung für ihr Volk in ihnen warm und rege war.

Die Ebioniten scheinen im vierten Jahrhundert zahlreicher gewesen zu sein, als die Nazaräer. Sie fanden sich nach *Epiphanius* (Haer. 30) nicht blos in Palästina und dessen Nachbarländern, Peräa, Nabathäa, Moabitis, Batanäa; sondern auch auf Cypern, in Kleinasien, selbst in Rom. Doch erhielten sie sich nicht lange. Denn schon zur Zeit *Theodoret*'s, welcher 457 starb, waren sie verschwunden. Ihre Eigentümlichkeit bestand, wie gesagt, darin, dass sie dem Gesetz Mosis fortwährende Gültigkeit beilegten, und dasselbe nicht blos für sich selbst hielten, sondern die Beobachtung des Mosaismus schlechthin für alle Christen zum Heil nothwendig erachteten. Insbesondere bezeugt *Origenes* im Commentar zu Matthäus, dass sie den katholischen Christen die Nichtbeobachtung der Satzungen über reine und unreine Speisen zum Vorwurf machten. In Bezug auf die Person Christi waren sie der Ansicht, dass er nicht von einer Jungfrau geboren, sondern ebenso erzeugt sei wie die übrigen Menschen. Natürlich konnte mit der Erwartung der Seligkeit durch das Gesetz ein Glaube an Christum als den alleinigen Grund des Heils nicht bestehen. Den Apostel Paulus hielten sie für einen Apostaten vom Gesetz und brachten allerlei Verläumdungen gegen ihn vor. — Wenn nun ein Bruchtheil der Ebioniten im Laufe des zweiten Jahrhunderts ihre Ansicht wissenschaftlich zu vertreten und schriftstellerisch zu verbreiten, ja durch Einmischung gnostischer Ideen ihren Zeitgenossen zu empfehlen suchten, so ist diese Thatsache auf zweierlei Art erklärbar: erstens durch die Annahme, dass die Ebioniten überhaupt ursprünglich von den Essenern ausgegangen seien, und dass sie diesen die gnostischen Grundgedanken, welche von ihnen weiter ausgebildet wurden, zu verdanken hatten. Diese, zuerst von *Credner* aufgestellte Ansicht, welche sodann *Baur, Gieseler, Ritschl* sich aneigneten, besitzt an den

Worten des *Epiphanius*, auf welche man jenen Zusammenhang zwischen Ebioniten und Essenern stützt, keinen hinlänglich festen Grund; überdies sind die gnostischen Elemente, die man den Essenern zuschreibt, nicht sicher nachweisbar; s. *Schliemann* 525 ff. Somit ist die andere Erklärung immerhin annehmbarer, dass die gnostische Ausbildung der ebionitischen Lehre eine Frucht des gnostischen Zeitalters gewesen sei. Mit andern Worten, es ist anzunehmen, dass in dem Zeitalter, welches die gnostischen Systeme erzeugte, auch Judenchristen dieser Zeitströmung theilweise folgten, vorzüglich in der Absicht, die heidenchristliche Richtung, welche durch die gnostischen Systeme eines Marcion und anderer weit und breit Boden gewonnen hatte, eben mit Waffen der Gnosis zu überwinden. Sind doch gnostische Ideen, während der auf die Zerstörung Jerusalems folgenden 50 Jahre, selbst in das Judentum eingedrungen, so dass z. B. ein gewisser *Elisa* Ben Abuja den gnostischen Grundgedanken von einem Dualismus in der Gottheit sich aneignete und ein Verächter des Gesetzes wurde, weshalb er, als Abtrünniger, den Namen אַחֵר erhielt, als wäre er durch Annahme eines fremdartigen Princips ein anderer geworden. Diese und ähnliche Erfahrungen wurden die Veranlassung dazu, dass die Synagoge Verordnungen gegen die gnostischen Lehren erliess; *Grätz*, Gesch. der Juden, IV, 99 ff., 111 ff. Wie viel leichter mochte der Reiz jener theosophischen Zeitideen empfängliche Judenchristen hinreissen, bei welchen ohnedies schon durch die Verbindung der Wahrheit in Christo mit den alttestamentlichen Gedanken und Satzungen eine geistige Gährung entstanden war, zumal wenn durch ihren Wohnsitz im Ostjordanland, in Syrien u. s. w. die nachbarschaftliche Berührung mit heidnischen Religionssystemen, z. B. dem dualistischen Parsismus, dazu kam. So ist in der That namentlich die Sekte der *Elkesaïten*, auf welche neues Licht aus den *Philosophumena* fällt, eine solche, in welcher ohne Zweifel Judenchristentum und gnostische Theosophie sich merkwürdig mischten. Nicht ohne gewichtige Gründe ist sogar die Ansicht aufgestellt

worden, dass die Clementinischen Homilien eine Fortbildung des elkesaïtischen Religionssystems enthalten. [1])

Das allmähliche Verschwinden der ebionitischen Judenchristen haben wir uns, nach den vorhandenen Spuren, so zu denken, dass sie nach und nach zum vollen Judentum zurückkehrten. Darin offenbarte sich der innere Charakter der Sekte, sofern ihnen das Christentum nur Fortsetzung und Vervollkommnung des Judentums, dieses aber der Kern und die Hauptsache war. War ihnen selbst das Christentum im Judentum aufgegangen, so haben wir nur das Weltgericht, das die Weltgeschichte, laut des Dichterwortes, ist, mit andern Worten, die Logik der Sache, darin zu erkennen, dass sie selbst schliesslich im Judentum aufgingen. [2])

Während wir den Zeitraum, in welchem die Ebioniten als christliche Sekte nach und nach sich auflösten, ziemlich genau bestimmen können, nämlich die erste Hälfte des fünften Jahrhunderts, ist es sehr beachtenswerth, dass man in Beziehung auf die Nazaräer (welche erst *Epiphanius*, vor dem Jahre 400, in die Reihe der Ketzer gesetzt hat, während *Hieronymus*, etwas später, eine sehr anerkennende Schilderung von ihnen entwirft) nicht im Stande ist zu sagen, wann sie verschwunden seien. Es verhält sich mit ihnen in der That so, dass sie nicht als Sekte ausserhalb der Kirche, sondern als ein Theil der Kirche selbst, in einzelnen Gegenden des Morgenlandes sich isolirt erhielten, nur dass sie dem Gesichtskreise der Väter und der Geschichtschreiber entschwanden. Nur so war es möglich, dass in neuerer Zeit eine judenchristliche Landesgemeinde gleich einer verlorenen Welt wieder entdeckt werden konnte; wir meinen die Nesto-

---

[1]) *Ritschl*, Über die Sekte der Elkesaiten, Zeitschr. für hist. Theol. 1853, 573 ff.; namentlich aber *Uhlhorn*, Homil. und Recogn. 392 ff.

[2]) Dies scheint bereits vollendete Thatsache gewesen zu sein, als die apostolischen Constitutionen ihre jetzige Gestalt erhielten; denn da sind die Ebioniten deutlich als jüdische Sekte, nicht mehr als christliche Häresie aufgefasst, VI. 6 ed. *Ueltzen:* Εἶχε μὲν οὖν καὶ ὁ ἰουδαϊκὸς ὄχλο αἱρέσεις κακίας· καὶ γὰρ καὶ σαδδουκαῖοι ἐξ αὐτῶν — — καὶ φαρισαῖοι — — κα οἱ ἐφ᾽ ἡμῶν νῦν φανέντες ἐβιωναῖοι, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ ψιλὸν ἄνθρωπον εἶναι βουλόμενοι u. s. w.

rianischen Christen in den Kurdischen Bergen, welche von Missionaren der nordamerikanischen Independenten 1839 besucht und von dem Missionsarzt Dr. *Grant* geschildert wurden („Die Nestorianer oder die zehn Stämme“, deutsche Bearbeitung von *Preiswerk,* Basel, 1843). Diese Nestorianer sind angeblich Nachkommen des Volks Israël. Die unter ihnen verbreitete Überlieferung, dass ihre Väter in uralter Zeit aus Palästina in ihr jetziges Land gekommen, und dass sie „Beni Israël“ seien; das Zeugnis der Juden, die unter ihnen wohnen, und ungeachtet ihrer Abneigung gegen die „abgefallenen Brüder“ dennoch zugestehen, dass diese so gut als sie selbst vom Haus Israël abstammen; die den Juden und Nestorianern in Assyrien gemeinschaftliche und von den Dialekten aller benachbarten Völker verschiedene neu-syrische Sprache; die auffallend semitischen Gesichtszüge und die fast durchaus alttestamentlichen Namen der Nestorianer, in Verbindung mit ächt israëlitischen Einrichtungen und Gebräuchen des bürgerlichen und häuslichen Lebens: — alle diese Thatsachen macht *Grant* als Zeugnisse dafür geltend, dass die Nestorianer des assyrischen Hochlandes ihrer Abkunft nach ächte Judenchristen seien, während seine Vermuthung, dass sie nichts anderes als Nachkommen der zehn Stämme, von dem assyrischen Exil her, seien, nicht als hinlänglich begründet anerkannt werden kann.

Dieses christliche Volk nun, dessen semitische Abstammung kaum zu bezweifeln ist, besitzt in religiöser Hinsicht Eigentümlichkeiten, welche der Thatsache ihrer Abstammung völlig entsprechen, und geeignet sind, auf die Zustände judenchristlicher Gemeinden der ersten Jahrhunderte ein erwünschtes Licht zu werfen. Die Beschneidung findet sich bei ihnen nicht: sie ist, ihrer Ansicht nach, durch die Taufe aufgehoben; sie feiern den Sabbat nicht, sondern statt dessen den Sonntag, diesen aber gewissenhaft. Das sind Thatsachen, die wir uns nur aus dem Einfluss der Heidenchristen erklären können. Sonst aber besitzen sie im Gottesdienst, in der Feier des Sonntags und der Feste, in einigen levitischen Gebräuchen, an denen sie festhalten, merkwürdige Reste judenchristlicher Überlieferung.

Wir nennen z. B. ihre Bitt- und Dankgebete — Opfer (devkha, דבחא von זְבַח), wobei Lämmer vor der Kirchthür geschlachtet werden[1]); sodann ihre Sitte, die Erstlinge der Früchte und der Heerden dem Herrn zu weihen zum Dienst des Heiligtums oder für die Armen [2]); ferner die Gelübde, z. B. Nasiräergelübde, wobei man Haare und Bart wachsen lässt, sich mit geringer Kost begnügt, und levitische Verunreinigungen meidet; dazu kommt der gesetzliche Unterschied zwischen reinen und unreinen Speisen. Das sind lauter Dinge, welche jene Christen des Morgenlandes aus dem alten Testamente beibehalten haben. Sodann scheint von der Einrichtung des Tempels in Jerusalem entlehnt zu sein die Theilung ihrer Kirchengebäude in das Schiff, das Heiligtum und das Allerheiligste, so dass im Schiff (genannt „Hekla" von הֵיכָל) die Gemeinde sich versammelt, während das Heiligtum (Medhba) nur von ordinirten Geistlichen, nach vorausgegangenem Fasten, betreten werden darf, die kleine Nische aber, welche das Allerheiligste heisst, und in der sich nur ein Kreuz befindet, von niemand betreten wird. Endlich steht im Einklang mit den erwähnten Eigentümlichkeiten die ausserordentliche Strenge der Sonntagsheiligung und die Feier des Osterfestes, das sie noch Passa nennen, bei welchem aber an die Stelle des Passalamms das heilige Abendmahl getreten ist, während im übrigen noch die alttestamentlichen Vorschriften beobachtet werden.

So ist denn diese gleichsam verschollene und wieder entdeckte judenchristliche Kirche des assyrischen Hochlandes ein in dem Verschluss der Gebirge unversehrt aufbewahrtes Stück Altertum aus derjenigen Zeit, in der es noch rein judenchristliche Gemeinden im Morgenlande gab. In Bezug auf den Charakter dieser 1843 und 1846 von den Kurden decimirten Judenchristen ist so viel klar, dass sie in keinem Falle zu den Ebio-

---

1) *Badger*, The Nestorians and their Rituals, London 1852, 229 ff.

2) Die Darbringung der Erstlinge, als uralt christliche Sitte aus judenchristlichen Gemeinden stammend, wird jetzt auch durch die *Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων* c. XIII, § 3 bestätigt.

niten gerechnet werden dürfen; denn sie halten das mosaische Gesetz, soweit sie es selbst beobachten, durchaus nicht für etwas zum Heil unumgänglich nothwendiges, sind auch weit entfernt zu meinen, dass „die Christen aus den Heiden“, wie sie uns ganz richtig nennen, diejenigen gesetzlichen Gebräuche beobachten sollten, welche bei ihnen Sitte sind. Desto mehr stimmt ihre ganze Eigentümlichkeit mit dem Charakter der Nazaräer, wie wir ihn aus der Geschichte der ersten Jahrhunderte kennen, überein. Der anglikanische Missionar *Badger*, *The Nestorians*, 1852, constatirt, dass die Nestorianer sich selbst im allgemeinen „Christen“ oder „Messiasleute“, Meschihayé, wohl auch Nsâra, Nazaräer, nennen, sonst aber nennen sie sich speciell „Syrer“, Surayé oder Nestorayá, I, 176 ff., 223 f. Ein wesentlicher Unterschied zwischen den heutigen Nestorianern und den ehemaligen Nazaräern liegt allerdings darin, dass die Nazaräer der nachapostolischen Zeit die Beschneidung noch unter sich beibehielten und wohl erst in späteren Zeiten aufgaben, während den Nestorianern die Beschneidung fremd ist, ein Umstand, in welchem wir wie gesagt, den Einfluss der heidenchristlichen Kirchen zu erkennen haben.

---

# ZWEITER THEIL.

## Die Heidenchristen.

Indem wir die Entwickelung der Kirche Christi auf Seiten der heidenchristlichen Mehrheit vom Ende des apostolischen Zeitalters bis gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts hin ins Auge fassen, um den Charakter ihrer Entwickelung kennen zu lernen, beschränken wir uns auf die wesentlichsten Grundzüge, denn auf diesem Felde sind der Einzelfragen und der Dunkelheiten so viele, dass wir ohne die strengste Selbstbeschränkung den Faden unserer Forschung verlieren würden. Die Sache selbst erfordert aber eine Unterscheidung der Lehre und des Lebens, daher zerfällt dieser Theil in den kirchengeschichtlichen und den dogmengeschichtlichen Abschnitt. Für beide Seiten sind mehrere Urkunden in neuester Zeit der Forschung zugänglich geworden. Schon der von *Tischendorf* entdeckte *Codex Sinaiticus* ist insofern von Belang für die nachapostolische Zeit, als wir jetzt erst das griechische Original des Barnabasbriefes vollständig, den Originaltext des „Hirten“ von Hermas wenigstens zu einem beträchtlichen Theil (abgesehen von der Simonides-Handschrift) besitzen. Werthvoller noch war die Entdeckung und Publikation beider Clemensbriefe, aus einer bis jetzt unbekannt gewesenen Handschrift, durch den Metropoliten *Bryennios*. Das wichtigste aber war die Διδαχή τῶν δώδεκα ἀποστόλων, welche derselbe griechische Gelehrte, aus der gleichen Handschrift in Constantinopel, Ende des Jahres 1883 herausgab.

Bei Verwendung der Διδαχή macht es einen Unterschied, ob diese Urkunde von Quellen, die wir kennen, abhängt, oder

ob sie als selbständig anzusehen ist. Von Beantwortung dieser Frage hängt die Bestimmung des Alters und der Zeit ab, welcher die kleine Schrift angehört. Sowohl *Bryennios*, S. πδ' ff., als *Harnack*, Die Lehre der zwölf Apostel, 1884, S. 65 ff. 81, nebst *Krawutzcki*, Über die sogen. Zwölfapostellehre, Theol. Quartalschrift, 1884, S. 547 ff., bes. 569 f., behaupten, der Verfasser habe insbesondere aus dem Barnabasbriefe geschöpft, namentlich dessen Lehre von den „zwei Wegen" umgearbeitet. Wir bezweifeln dies ernstlich. Es will uns scheinen, als bedürfe diese Frage einer weit eingehenderen Untersuchung, namentlich einer sorgfältigeren Prüfung der beiderseitigen Parallelen. In diese Untersuchung einzutreten ist nicht dieses Orts. Nur einige wenige Beobachtungen mögen hier Platz finden. Schon der Ausdruck ist vielfach der Art, dass die entsprechende Stelle des Barnabasbriefes nicht das Original, sondern im Gegentheil die Copie zu sein scheint. Zum Beispiel Barn. 19, 6 lesen wir: *ὅτι ἄνευ θεοῦ οὐδὲν γίνεται.* Die Διδαχή hat c. III, 10: *ὅτι ἄτερ θεοῦ οὐδὲν γίνεται.* Dort ist der Ausdruck offenbar dem gewöhnlichen Sprachgebrauch angepasst. Ist es denkbar, dass die Διδαχή die Sentenz aus Barnabas entlehnt und an Stelle des angeblich vorgefundenen *ἄνευ* das altertümliche, nur dichterisch übliche, *ἄτερ* gesetzt habe? [1]) Der Gedanke ist in der Διδαχή nicht selten einfach, biblisch, massvoll gefasst, im Barnabasbriefe künstlich umgebildet, ins Gnostische gewandelt, unbiblisch überboten. Man vergleiche nur den Eingang der Διδαχή 1, 1 f. mit Barn. 18 und 19, 1. 2. ff. Wie schlicht und anspruchslos, an Bibelstellen sich anlehnend, redet die „Lehre der Apostel"; wie gespreizt, geheimnisvolle Tiefe der *γνῶσις* verheissend, Barnabas! Dort „Lehre", hier „Einsicht und Lehre". Dort der „Weg des Lebens" dem „des Todes" gegenübergestellt. Hier der „Weg des Lichts" und der „der Finsterniss" oder der Weg des Schwarzen, d. h. des Satans; vgl. 4, 9 und 18, 1 *φωταγωγοὶ ἄγγελοι τοῦ θεοῦ, — ἄγγελοι τοῦ Σατανᾶ.* Sollte das Gesteigerte, Pretiöse als Original gedient haben, und nicht vielmehr Er-

---

[1]) Im N. T. ist *ἄτερ* einzig und allein Luk. 22, 6 zu finden.

gebniss einer anspruchsvollen Umbildung sein? Ferner wie überspannt lautet Barn. 19, 5: Ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὑπὲρ τὴν ψυχήν σου, während die Διδ. II, 7 nur das gebietet: „du sollst keinen Menschen hassen, sondern die Einen überführen, für die Andern beten, die Andern aber lieben mehr als deine Seele". Ist letzteres eine „Abschwächung"? (*Harnack*, Lehre, S. 84, 1). Ist nicht viel eher ersteres eine schwärmerische Überspannung? Ferner, die beiden Gebote der Gottesliebe und Nächstenliebe sind Διδ. I, 2 so schlicht und prinzipiell klar neben einander gestellt, während bei Barnabas die Nächstenliebe zwischen einer Menge minderwerthiger Vorschriften sich gleichsam verloren hat. Wenn aber *Harnack*, Anm. zu Διδ. Text 1, 2, das ὁ ποιήσας σε als Zusatz zum Namen Gottes, von Barnabas 19, 2 entlehnt sein lässt, so dürfte doch viel eher der Ausdruck bei Barnabas: ἀγαπήσεις τόν σε ποιήσαντα, φοβηθήσῃ τόν σε πλάσαντα, eine breitere Umschreibung des einfacheren Originals sein. — Ein unseres Erachtens gewichtiger Umstand ist der, dass der Barnabasbrief einmal den Ausspruch Jesu πολλοί κλητοί, ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοί mit den Worten anführt: ὡς γέγραπται, c. 4 § 14, d. h. er citirt den Spruch als in der heiligen Schrift enthalten [1]) während die Διδαχή zwar zahlreiche Worte Jesu, vorzugsweise der Bergpredigt, verwendet, aber immer nur mit Berufung auf τὸ εὐαγγέλιον, höchstens mit dem Hinweis: ὡς ἔχετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ κυρίου ἡμῶν c. XV, 3 und 4, aber niemals mit einem γέγραπται, nie mit ausdrücklicher Beziehung auf eine heilige Urkunde. Diese Thatsache spricht doch dafür, dass die Διδαχή älter und ursprünglicher sei, als der Barnabasbrief, der

[1]) Ehe das griechische Original der ersten Kapitel des Barnabasbriefs durch die Sinaitische Bibelhandschrift bekannt wurde, erlaubte man sich das *sicut scriptum est* der alten lat. Version für eine Glosse zu halten. *Credner*, Beiträge zur Einl. in die bibl. Schriften, I. S. 28. Der Sinaiticus hat die Übersetzung als dem griech. Original getreu, das ὡς γέγραπται als ächt gerechtfertigt. Dessen ungeachtet ist *Weizsäcker*, Zur Kritik des Barnabasbriefes, 1863, S. 34 f., geneigt, bei γέγραπται an eine ausserkanonische Quelle wie IV. Esra 8, 3 zu denken. Aber mit Recht behauptet *Harnack*, Patr. ap. opp., in der betr. Anm., dass der Verf. doch wohl die Matthäusstellen 20, 17; 22, 14 im Auge habe.

bereits einer späteren Schicht angehört, welcher die Evangelien schon als „Schrift“ mit massgebender Auktorität galten, so dass sie literarisch citirt wurden. Dazu stimmt die Beobachtung, dass keine einzige Schrift des christlichen Altertums die Ordnungen und Zustände der Gemeinden unmittelbar nach dem Heimgang der Apostel so lebendig und anschaulich vergegenwärtigt, als die Διδαχή, was sich am meisten in Hinsicht der Ämter zeigen wird.

Hiemit wollen wir jedoch nicht kategorisch behaupten, dass der Verfasser des Barnabasbriefs direct aus der Διδαχή geschöpft habe (im Gegensatz zu *Harnack*, „Lehre“ etc., S. 82, unten). Es ist ja möglich, dass gewisse Grundsätze und Reminiscenzen aus der apostolischen Verkündigung schon vor ihrer schriftlichen Fixirung in der Διδαχή eine gewisse stereotype Form angenommen hatten. Nur so viel scheint uns mindestens denkbar, ja wahrscheinlich, dass die parallelen Stücke betreffend, in der Διδαχή eine ursprünglichere und ächtere Gestalt vorliegt, als in dem Barnabasbriefe. [1])

[1]) Dieses Ergebniss erkennen, wie Verf. nach Abschluss dieser Erörterungen entdeckte, sowohl *Funk* und *Zahn*, als nun auch *Dove* und *Langen* an; *Funk* in dem Aufsatz: *Doctrina apostolica*, Tübinger Theologische Quartalschrift 1884, S. 380 ff., bes. 398 ff.; *Zahn* in seinen Forschungen zur Geschichte des N. T. Kanons, III. Theil, 1884, S. 278 ff., bes. 310 ff.; Richard *Dove* in seiner Schlussanmerkung zu *Friedberg*'s Artikel über die Διδαχή in Zeitschrift für Kirchenrecht, 1884, S. 424 f.; er bemerkt, *Harnack* habe den Beweis nicht erbracht, dass die Διδαχή in ihrer Lehre von den „zwei Wegen“, c. 1—6, von dem Barnabasbrief abhängig sei. Besonders eingehend hat Joseph *Langen*, in *v. Sybel*'s hist. Zeitschrift, 1885, S. 193 ff. mittels sorgfältiger Textvergleichung erwiesen, dass Barnabas c. 18—21 aus der Διδαχή entlehnt, nicht der Abschnitt c. 1—6 in letzterer Schrift aus Barnabas geflossen sei. Ähnlich *Sabatier*, *La Didaché*, S. 82 f. — Das gleiche Verhältniss findet offenbar auch statt zwischen Διδαχή einerseits und dem Hirten des Hermas andererseits. Zwischen den beiden letzteren Schriften sind die Parallelen weniger zahlreich und nicht so unverkennbar, wie zwischen Διδαχή und Barnabas. Dies erkennt sowohl *Bryennios* an S. πδ', als *Harnack*, welcher die Benützung des Hermas durch die Διδαχή nur für „wahrscheinlich“ erklärt, S. 87. Die Ausführung *Harnack*'s in der Anmerkung zu c. I, 5, S. 6 ff. reicht zu einem evidenten Beweis um so weniger aus, als Δ. 1, 5 in mehr als einer Hinsicht räthselvoll und fraglich ist. Aber auch *Zahn*'s Untersuchung, a. a. O., welche die Priorität des „Hirten“, und die Abhängigkeit der Διδαχή von Hermas nachzuweisen sucht, erscheint uns keineswegs überzeugend.

Die Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων, als Ganzes betrachtet, beruht, wie uns scheint, auf einigen biblischen Grundstellen. Erstlich in der Schilderung des Lebens der am Pfingstfest neu Bekehrten und der Gemeinde Einverleibten, Ap. Gesch. 2, 42, wird in erster Linie hervorgehoben, dass sie sich beständig hielten an die διδαχὴ τῶν ἀποστόλων. Unzweifelhaft wurde der hier erwähnte Charakterzug eines der Fundamente einer Aufstellung und Formulirung apostolischer Lehre. Aber jene urapostolische Sitte und Thatsache weist selbst zurück auf einen noch ursprünglicheren Grund. Auf diesem beruht namentlich der Umstand, dass die „Apostellehre" eine überwiegend sittliche Unterweisung wurde. Wir meinen den Taufbefehl des Erlösers (Matth. 28, 19 f.), worin er seinen Aposteln gebietet, alle Völker zu seinen Jüngern zu machen, indem sie dieselben taufen auf den Vater, Sohn und Geist, (und) sie lehren halten alles, was er befohlen hat (διδάσκοντες τηρεῖν πάντα ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν). Gegenstand der Unterweisung soll dasjenige sein, was der Erlöser befohlen hat, die Katechumenen sollen zum Gehorsam gegen die ἐντολαί Christi erzogen werden. Es begreift sich demnach, dass die διδαχὴ τῶν ἀποστόλων, wie sie sich ohne Zweifel frühe gestaltete und in der Überlieferung allmählich eine feste Form annahm, vorzugsweise auf die ἐντολαὶ κυρίου sich bezog (vgl. Διδαχή IV, 13: οὐ μὴ ἐγκαταλίπῃς ἐντολὰς κυρίου, φυλάξεις δὲ ἃ παρέλαβες (= τηρεῖν ὅσα ἐνετειλάμην), vgl. I, 5; II, 1; XIII, 5.

## ERSTER ABSCHNITT.

### *Das christliche Leben und seine Ordnungen.*

#### A. Gottesdienst und kirchliche Feier.

Den Mittelpunkt alles christlichen Cultus in der nachapostolischen Zeit bildet das Abendmahl des Herrn. Die Agapen, das christliche Brudermahl, dessen Höhepunkt das Herrnmahl ursprünglich gewesen, waren schon beim Anfang der nachapostolischen Zeit da und dort vom Cultus, also auch vom heiligen Abendmahl abgetrennt, wie aus dem Schreiben

des *Plinius*, X. 96, im ersten Jahrzehnt des II. Jahrhunderts, ferner aus *Justin*, Apologie c. 65, (140) erhellt.[1]) Dass aber die Trennung des Herrnmahls vom Brudermahl noch nicht in allen Theilen der Christenheit statt gefunden hatte, ergibt sich aus der Διδαχὴ τῶν ἀποστόλων. Zwar die Vorschriften über die Eucharistie IX, 1—5 haben nur das Herrnmahl selbst im Auge. Wenn aber X, 1 unmittelbar die Worte sich anschliessen: Μετὰ δὲ τὸ ἐμπλησθῆναι οὕτως εὐχαριστήσατε u. s. w., so setzt das die Verbindung einer wirklichen Mahlzeit, also eines Brudermahls, mit dem Herrnmahl voraus. Vermuthlich folgte das Brudermahl auf das Herrnmahl. Das schöne Dankgebet, X, 2—5, resp. 2—6, hat nur dann einen richtigen Sinn, wenn es nach einer „Agape" gesprochen wurde, denn es wird § 3 für Speise und Trank überhaupt gedankt, worauf erst die den Gläubigen geschenkte πνευματκὴ τροφὴ καὶ ποτὸς dankend gerühmt wird. Die Ermahnung XIV, 1: „Am Herrntage συναχθέντες κλάσατε τὸν ἄρτον καὶ εὐχαριστήσατε" setzt gleichfalls die Verbindung des Brodbrechens beim Brudermahl (Ap. Gesch. 2, 42. 46) mit dem Herrnmahl, der Eucharistie, voraus. So auch, wie ich jetzt sehe, *Zahn*, Forschungen III, S. 296 f. Die Thatsache, dass in der Διδαχὴ noch die Verbindung besteht zwischen Agape und Eucharistie dürfte zugleich als Zeugniss für das nahezu apostolische Alter dieser Urkunde aufzufassen sein.[2]) Das eigentliche Herrnmahl, als heiligste Handlung des Gottesdienstes, selbständig gefeiert, hatte einerseits das versöhnende Leiden Christi zu seinem Mittelpunkt, und bildet eine rein christliche, von allen anderen Religionsgemeinschaften völlig absondernde Handlung, um so mehr, als die Theilnahme an demselben,

1) *Justin*, *Dial. c. Tryph.*, c. 41, *ed. Otto*, 1848, II, 134: Das alttestamentliche Opfer von Waizenmehl für die vom Aussatz Gereinigten war Vorbild des heil. Abendmahlsbrodes, τύπος ἦν τοῦ ἄρτου τῆς εὐχαριστίας, ὃν εἰς ἀνάμνησιν τοῦ πάθους οὗ ἔπαθεν ὑπὲρ τῶν καθαιρομένων τὰς ψυχὰς ἀπὸ πάσης πονηρίας ἀνθρώπων Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ κύριος ἡμῶν παρέδωκε ποιεῖν. Vgl. Διδαχή IX, 3: εὐχαριστοῦμεν ὑπὲρ τῆς ζωῆς καὶ γνώσεως ἧς ἐγνώρισας ἡμῖν u. s. w. X, 2: καὶ ἀθανασίας ἧς ἐγνώρισας ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου. § 3. ἐχαρίσω πνευματικὴν τροφὴν καὶ ποτὸν καὶ ζωὴν αἰώνιον διὰ τοῦ παιδός σου.

2) Vergl. Paul *Sabatier*, *La Didaché*, Paris 1885, S. 99 ff. wiewohl wir nicht allem dort ausgeführten beitreten können.

vermöge seines schon früh mysterienartig esoterisch gewordenen Charakters, von der vorausgegangenen Taufe nebst dem Bekenntniss zum Vater, Sohn und Geist, sowie von frommem christlichem Wandel abhängig gemacht wurde. [1]) Dass aber in Betreff des heil. Abendmahls weder bei den apostolischen Vätern, noch bei *Justin* dem Märtyrer eine Anschauung sich finde, wonach dasselbe für ein Opfer im levitisch-hierarchischen Sinne gelte, hat *Höfling* [2]) evident erwiesen. Er zeigt durch sorgfältige und stets den Zusammenhang berücksichtigende Auslegung der Väter, dass das „Abendmahlsopfer", abgesehen von dem in der kirchlichen Praxis damit verknüpften Almosenopfer, nichts anderes als ein Gebetsopfer, der Opferakt der Christen nichts anderes als ein Gebetakt ist.

Auch die Taufe, welche den Vätern nicht blos eine symbolisch bedeutsame Taufe zur Busse, sondern sakramentlich wirkendes Bad der Wiedergeburt und Sündenvergebung ist, [3]) bezeugt eine gegen das Judentum selbständige Stellung und Auffassung des Christentums. Namentlich ist sie, soweit sie

[1]) *Justin*, Apol. I. c. 66 (p. 67 f. der Par. Ausg.): (*εὐχαριστίας*) *οὐδενὶ ἄλλῳ μετασχεῖν ἐξόν ἐστιν, ἢ τῷ πιστεύοντι ἀληθῆ εἶναι τὰ δεδιδαγμένα ὑφ' ἡμῶν καὶ λουσαμένῳ τὸ ὑπὲρ ἀφέσεως ἁμαρτιῶν καὶ εἰς ἀναγέννησιν λουτρὸν, καὶ οὕτως βιοῦντι ὡς ὁ Χριστὸς παρέδωκεν.* Vergl. *Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων*, c. IX, 5: *Μηδεὶς φαγέτω μηδὲ πιέτω ἀπὸ τῆς εὐχαριστίας ὑμῶν, ἀλλ' οἱ βαπτισθέντες εἰς τὸ ὄνομα κυρίου.*

[2]) Die Lehre der ältesten Kirche vom Opfer im Leben und Cultus der Christen. Erlangen 1851, bes. S. 45 ff. Die *Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων* verwendet den Begriff *θυσία* für die Communion wiederholt c. XIV, 1 und 2. Der Zusammenhang ergiebt aber, dass auch hier der Begriff „Opfer" nicht in levitischem oder hierarchischem Sinn gefasst ist, denn als Opfernde sind die communicirenden Gemeindeglieder selbst gedacht, nicht die spendenden Gemeindebeamten, resp. Priester. Beidemale heisst die Eucharistie *ἡ θυσία ὑμῶν*, vorausgesetzt, dass auch das erstemal *ὑμῶν* zu lesen sei, wie nachher in § 2, während in § 1. die Handschrift *ἡμῶν* hat. Das heisst: das Opfer, dss ihr Gott darbringet, in eurer dankbaren Andacht in eurem Begehren der Eucharistie.

3) *Ep. Barnabae* C. 11.: *Ἡμεῖς μὲν καταβαίνομεν εἰς τὸ ὕδωρ γέμοντες ἁμαρτιῶν καὶ ῥύπου, καὶ ἀναβαίνομεν καρποφοροῦντες ἐν τῇ καρδίᾳ τὸν φόβον καὶ τὴν ἐλπίδα εἰς τὸν Ἰησοῦν ἔχοντες ἐν τῷ πνεύματι* — *Justin.* Apol. I, c. 61: *ἔπειτα ἄγονται ὑφ' ἡμῶν ἔνθα ὕδωρ ἐστι καὶ τρόπον ἀναγεννήσεως ὃν καὶ ἡμεῖς αὐτοὶ ἀνεγεννήθημεν, ἀναγεννῶνται.* — Dial. c. Tryphon. c 48, f. 231: *τὸ βάπτισμα τὸ μόνον καθαρίσαι τοὺς μετανοήσαντας δυνάμενον τοῦτό ἐστι τὸ ὕδωρ τῆς ζωῆς.*

einsetzungsgemäss auf den Vater, Sohn und heil. Geist vollzogen wurde, allerdings ein Siegel mit dem Gepräge des Christentums, zwar nicht im Gegensatz, aber doch im Unterschied vom Alten Bunde.

Es ist zwar ausser Zweifel, dass bei den Gottesdiensten der heidenchristlichen Gemeinden noch lange nach dem apostolischen Zeitalter das Alte Testament, anfangs allein und ausschliesslich, später wenigstens zugleich mit neutestamentlichen Schriften, als Grundlage und Mittel der Erbauung diente. Allein diese Thatsache beweist keineswegs, dass auch dem heidenchristlichen Theil der Kirche die Neuheit und Selbständigkeit des Christentums lange nicht zum Bewusstsein gekommen sei (*Schwegler* a. a. O. II, 197). Wir müssten die Art und Weise ganz verkennen, in welcher die Heidenchristen das Alte Testament als nicht mehr den Juden, sondern ausschliesslich den Christen rechtmässig zugehörend betrachteten und dasselbe nach seinem „geistlichen Sinn" auslegten.[1])

Die heiligen Zeiten der Gemeinde dienen der Neuheit und Selbständigkeit des Christentums zum sinnbildlichen Ausdruck. Schon in der apostolischen Zeit wurde, wie oben S. 115 ff. gezeigt, neben dem alttestamentlichen Sabbat, der Sonntag als Auferstehungsfest Jesu wöchentlich gefeiert, wahrscheinlicher Weise selbst von Judenchristen. Bei den Heidenchristen finden wir vom Ende des ersten Jahrhunderts an den Sabbat durch den Sonntag verdrängt, wie aus dem Brief des Barnabas erhellt, der die Feier des achten Tages im Gegensatz zu der des siebenten, nunmehr von Gott misbilligten, als stehende Sitte voraussetzt[2]), wie ferner aus der *Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων*[3]).

1) *Justin*, Dial. c. Tryph. c. 28 f. 246: *Ἐν τοῖς ὑμετέροις ἀπόκειται γράμμασι, μᾶλλον δὲ οὐχ ὑμετέροις, ἀλλ' ἡμετέροις· ἡμεῖς γὰρ αὐτοῖς πειθόμεθα. ὑμεῖς δὲ ἀναγινώσκοντες οὐ νοεῖτε τὸν ἐν αὐτοῖς νοῦν.* Vgl. den ganzen *Barnabas*-Brief.

2) C. 15, 9: *Διὸ καὶ ἄγομεν τὴν ἡμέραν τὴν ὀγδόην εἰς εὐφροσύνην, ἐν ᾗ καὶ ὁ Ἰησοῦς ἀνέστη ἐκ νεκρῶν* u. s. w.

3) C. 14, § 1: *Κατὰ κυριακὴν δὲ κυρίου συναχθέντες κλάσατε ἄρτον.*

aus *Justinus* Martyr[1]), *Ignatius*[2]) und dem Brief an *Diognet*[3]) zu ersehen ist. Nur die apostolischen Constitutionen weichen davon ab, indem sie, obwohl nicht für judenchristliche Kreise bestimmt, dennoch neben dem Sonntag den Sabbat als Tag religiöser Feier besonders empfehlen.[4]) Hier ist der Sonntag allerdings als Tag des Herrn ausgezeichnet, der Sabbat ist nicht mehr „des Herrn Ruhetag" vorzugsweise; ferner verwerfen die Constitutionen die jüdische Art und Weise der Sabbatfeier, nämlich die blose Unthätigkeit[5]); dennoch wird der Sabbat dem Sonntag gewissermassen parallelisirt, was immerhin etwas auffallendes hat, und durch die Bemerkung von *Ritschl*, Entstehung der altkath. Kirche, 2. Aufl., S. 329, es handle sich ja nicht um jüdische Unthätigkeit am Sonntag, sondern um christlichen Gottesdienst; nicht völlig gehoben ist. Hingegen hat unseres Erachtens *Dorner* a. a. O. S. 280, Anm. 119, das richtige getroffen, wenn er, mit Rücksicht auf Constit. Apost. VII, 23[6])

---

1) Apol. I, c. 67, f. 98: Καὶ τῇ τοῦ ἡλίου λεγομένῃ ἡμέρᾳ πάντων κατὰ πόλεις ἢ ἀγροὺς μενόντων ἐπὶ τὸ αὐτὸ συνέλευσις γίνεται. — Ἐπειδὴ πρώτη ἐστὶν ἡμέρα, ἐν ᾗ ὁ θεὸς, τὸ σκότος καὶ τὴν ὕλην τρέψας κόσμον ἐποίησε, καὶ Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ ἡμέτερος σωτὴρ τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ ἀνέστη· τῇ γὰρ πρὸ τῆς κρονικῆς (*pridie Saturni*) ἐσταύρωσαν αὐτόν, καὶ τῇ μετὰ τὴν κρονικὴν, ἥτις ἐστὶν ἡλίου ἡμέρα, φανεὶς τοῖς ἀποστόλοις αὐτοῦ καὶ μαθηταῖς ἐδίδαξε ταῦτα etc. — *Dial.* c. *Tryph.* c. 12 f. 229: σαββατίζειν ἡμᾶς ὁ καινὸς νόμος διαπαντὸς ἐθέλει, καὶ ὑμεῖς μίαν ἀργοῦντες ἡμέραν εὐσεβεῖν δοκεῖτε. Indes besteht zwischen der idealen Forderung beständiger Sabbatfeier einerseits, und der in obiger Stelle von *Justin* vorausgesetzten Sitte sonntäglicher Gottesdienste andererseits ein Widerspruch in der That nicht.

2) Brief an die Magnesier C. 8, 1 s. unten.

3) *Ep. ad Diognetum* C. 4: ἡ περὶ τὰ σάββατα δεισιδαιμονία.

4) *Const. ap.* II, c. 59 *ed. Ültzen* 1853, S. 70 f.: Ἑκάστης ἡμέρας συναθροίζεσθε ὄρθρου καὶ ἑσπέρας ψάλλοντες καὶ προσευχόμενοι ἐν τοῖς κυριακοῖς· — Μάλιστα δὲ ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ σαββάτου καὶ ἐν τῇ τοῦ κυρίου ἀναστασίμῳ τῇ κυριακῇ σπουδαιοτέρως ἀπαντᾶτε, αἶνον ἀναπέμποντες τῷ θεῷ τῷ ποιήσαντι τὰ ὅλα διὰ Ἰησοῦ καὶ αὐτὸν εἰς ἡμᾶς ἐξαποστείλαντι καὶ συγχωρήσαντι παθεῖν καὶ ἐκ νεκρῶν ἀναστήσαντι.

5) *Const. ap.* VI, c. 23, 1, S. 151: Ὁ σαββατίζειν δι' ἀργίας νομοθετήσας διὰ τὴν τοῦ νόμου μελέτην νῦν καθημέραν ἐκέλευσεν ἡμᾶς εὐχαριστεῖν θεῷ, II, 36: σαββατιεῖς — σαββατισμὸν μελέτης νόμων, οὐ χειρῶν ἀργίαν.

6) VII, c. 23, § 2: Τὸ σάββατον μέντοι καὶ τὴν κυριακὴν ἑορτάζετε, ὅτι τὸ μὲν δημιουργίας ἐστὶν ὑπόμνημα, ἡ δὲ ἀναστάσεως. Bemerkenswerth ist,

sagt: „Der Gegensatz gegen den Gnosticismus scheint die Feier des Sabbats neben dem Sonntag, die anfangs geschichtlich nothwendig war, länger erhalten zu haben", indem es nicht thunlich schien, die religiöse Feier der Schöpfung aufzugeben, so lange der Schöpfer von manchen nicht als der höchste Gott anerkannt wurde. Indes konnte, dem Gnosticismus gegenüber, das Gedächtniss der Schöpfung auch am Sonntag gefeiert werden, wie wir bei *Justin* sehen; wenn aber zum Gedächtniss der Weltschöpfung der Sabbat, neben dem Sonntag beibehalten und durch Gottesdienst ausgezeichnet wurde, so ist eine gewisse Abhängigkeit vom Gesetz nicht zu verkennen, mochte dieselbe auch kraft der Beweggründe und der Art und Weise, sehr ermässigt sein.

War der Sonntag das christliche Wochenfest, so war das Passa das christliche Jahresfest, dieses älteste und erste unter allen Festen, welche jetzt die Festreihe des Kirchenjahres bilden. Nun gehört aber das Passa, nicht nur seinem Namen, sondern auch seiner frühesten Bedeutung nach, dem israëlitischen Festkreis und, innerhalb der Christenheit, dem Judenchristentum an. Es ist bekannt, dass in den ersten Jahrhunderten mehrere Streitigkeiten in Betreff der Passafeier statt gefunden haben, indem in verschiedenen Kreisen eine verschiedene Sitte bestand. Die Bedeutung dieser abweichenden Gebräuche und der darüber geführten Verhandlungen, war keine andere, als die allmähliche Ablösung der christlichen Festordnung von der alttestamentlichen, nebst Feststellung und Alleinherrschaft einer selbständigen, rein christlichen Festsitte. Auf diese Seite der Sache beschränken wir uns hier und lassen andere Seiten[1]) der an sich vielfach verflochtenen und durch gelehrte Erörterungen nicht selten verwirrten Passafrage möglichst aus dem Spiel. Zweierlei

---

dass die apost. Constitutionen VII, c. 30, im Anschluss an die Διδαχή, deren Überarbeitung das VII. Buch ist (laut des Nachweises von *Bryennios* und *Harnack*) — ausschliesslich nur den „Herrntag", als Tag der steten gottesdienstlichen Feier nennen.

[1]) Z. B. die Beziehung der Frage zu der Chronologie der Leidenswoche und zu dem johanneischen Evangelium.

Hauptsitten in Betreff des christlichen Passa standen im zweiten Jahrhundert einander gegenüber und gerieten in der zweiten Hälfte desselben in Zusammenstoss mit einander: man nennt sie meist die „abendländische“ und die „morgenländische“.[1]) Der Gegensatz war aber, wie neuerdings anerkannt ist[2]), keineswegs der zwischen einer rein christlichen und einer judaisirenden Partei, denn die Kleinasiaten, welche der Überlieferung des Apostels Johannes folgten, feierten so gut als die übrigen Provinzialkirchen ein christliches Passafest, zum Andenken an das Leiden und den Kreuzestod Jesu Christi. Selbst von Seiten ihrer Gegner wird ihnen nie eine judaistische Verleugnung des Evangeliums von der Gnade und Versöhnung durch Christum vorgeworfen; im Gegentheil wird ihre vollständige Übereinstimmung mit der apostolischen Überlieferung der Kirche positiv bezeugt.[3]) Der Unterschied, so weit er äusserlich hervor trat, bestand lediglich darin, dass die Kleinasiaten a) stets am 14. Nisan Passa hielten; b) den Schluss des Fastens nach diesem Tage zu bemessen pflegten (nicht aber mit dem Tage, an welchem sie den Tod Jesu begingen, schon das Fasten abbrachen und zur Festfreude übergingen).[4]) Hiemit werden alle die Ver-

---

[1]) Der gelehrte Bischof von Rottenburg, Karl Joseph von *Hefele*, welcher in seiner „Cociliengeschichte“ I, 1855, S. 286 f., aus Anlass des Nicenischen Concils unsere Frage erörtert, hat S. 294 erinnert, der besagte Sprachgebrauch sei ungenau, man würde richtiger die erstere Praxis als die *communis* oder vorherrschende, die andere als die johanneische bezeichnen. In der 2. Auflage, 1873, I, 86 ff. nennt er demgemäss die Christen im proconsularischen Asien die „johanneischen Quartodecimaner“.

[2]) Auch von *Baur*, Christentum der drei ersten Jahrhunderte, 2. Aufl., S. 158.

[3]) *Hippolytus*, *Philosophumena* s. *Refutatio haeresium* VII, 18, S. 434 (*Duncker*): Ἐν δὲ τοῖς ἑτέροις οὗτοι συμφωνοῦσι πρὸς πάντα τὰ τῇ ἐκκλησίᾳ ὑπὸ τῶν ἀποστόλων παραδεδομένα.

[4]) *Euseb. H. Eccl.* V, 23: κατὰ ταύτην τὴν ἡμέραν heisst nicht nothwendig: an diesem Tage (14. Nisan), sondern: nach Massgabe dieses Tages, so dass der Fastenschluss sich nach ihm richtet. Die ungenaue herkömmliche Auslegung hat die verschiedensten, aber gleich grundlosen Folgerungen nach sich gezogen (sowohl bei *Baur*, als bei *Weitzel*); auf die richtige Deutung hat, wenn wir nicht irren, zuerst G. K. *Mayer*, Ächtheit des Ev. nach Joh. 1854, S. 394 aufmerksam gemacht.

muthungen hinfällig, welche über den Charakter und die Beweggründe dieses Wechsels, nach verschiedenen Seiten hin, aufgestellt worden sind. Auf der entgegengesetzten Seite richteten sich die übrigen Kirchen a) mit dem Passa nicht nach dem 14. Nisan, sondern nach dem Auferstehungsfeste Jesu, das sie unter allen Umständen an einem Sonntag feierten, daher fiel b) der Fastenschluss immer und unabänderlich auf den Ostersonntag. Mit andern Worten: es handelte sich zwischen beiden Kirchenparteien um den Normaltag der gesamten Passafeier, um den Tag, nach welchem die übrigen Tage des Osterfestkreises und die Festhandlungen sich richten müssten. Als diesen Normaltag nahmen die Kleinasiaten den 14. Nisan an, als denjenigen Monatstag, an welchem Jesus gekreuzigt worden war. Die übrigen Kirchen stellten als Normaltag den Sonntag der Auferstehung Jesu fest, weil der Erlöser an einem Sonntag auferstanden ist. Bei jenen war ein Monatstag, bei diesen ein Wochentag der Normaltag. Bei jenen konnte das Jahresfest der Auferstehung, somit der Schluss des Passafestes, auf jeden Wochentag fallen, bei diesen musste jenes auf einen Sonntag, somit die Feier des Kreuzestodes immer auf einen Freitag fallen. Somit war die Frage, wie sie äusserlich hervor trat, nur eine Kalenderfrage, eine Frage christlicher Festrechnung. Allein diese Angelegenheit hatte doch eine tiefere Bedeutung, denn die einen legten dem christlichen Festjahr den jüdischen Festkalender zu Grunde, während die anderen, abweichend hievon, die christlichen Hauptfeste unabhängig von dem alttestamentlichen Passafeste, nach einem selbständigen und rein christlichen Massstab feststellten. Dieser Massstab war kein anderer, als der Sonntag, welcher längst schon als heiliger Wochentag, als specifisch christliches Wochenfest, gefeiert wurde, jetzt aber zugleich als Krystallisationspunkt einer das gesamte Jahr umfassenden, selbständig christlichen Festordnung verwendet wurde. Es fällt in die Augen, dass die Passastreitigkeiten in der That die Bedeutung hatten, die Autonomie des Christentums in Hinsicht der christlichen Festsitte durchzuführen, und letztere von der alttestamentlichen Gesetzlichkeit vollständig

abzulösen.[1]) Wie es der göttliche Plan war, dass überhaupt die alttestamentliche Schale gesprengt und dann vollständig abgeworfen werden, der rein christliche Kern hingegen frei und voll sich entwickeln sollte, so war in diesem besonderen Stücke christlichen Lebens der Sieg und die Zukunft demjenigen Theil beschieden, welcher die Lauterkeit, Unabhängigkeit und Ehre des Christentums vertrat. Daher wurde diejenige Partei, welche sich an den 14. Nisan, mittelbar also an die israelitische Festsitte und an das Gesetz anschloss (obwohl ohne alle gesetzliche Denkart in der Lehre), nach und nach isolirt, sodann als Quartodecimaner-Sekte an die Wand gedrückt, bis sie zuletzt ganz verschwand. Dies ist, laut der gewichtigen Urkunden, namentlich des Schreibens von Bischof *Polykrates* an Bischof *Victor* in Rom, laut der Erklärungen des *Irenäus* und des Bruchstücks eines Schreibens palästinischer Bischöfe (welche sämtlich *Eusebius*, K. Gesch. V, 24 f. aufbewahrt hat), sowie nach dem eigenen Berichte des *Eusebius* selbst (V, 23), der Stand der Sache: es handelt sich um *τηρεῖν* und *μὴ τηρεῖν*, um das *τηρεῖν* (oder *ἄγειν*) *τὴν ἡμέραν τῆς τεσσαρεςκαιδεκάτης τοῦ πάσχα*. Die Frage über den Fastenschluss war nur eine Nebenfrage, sofern die Römer und andere unbedingt am Sonntag, als an dem Wochenfest der Auferstehung Jesu, die Kleinasiaten hingegen an jedem beliebigen Wochentage, welcher nur nach dem, jedenfalls auf den betreffenden Monatstag (14. Nisan) fallenden Todestag Jesu, sich richtete, den Ostertag halten und somit das Passafasten schliessen konnten.

---

1) Nirgends finden wir diesen Gesichtspunkt klarer angedeutet, als in der kurzen Erörterung des *Hippolytus* über die Quartodecimaner, deren Schlusssatz über die sonstige Rechtgläubigkeit der Partei schon oben (S. 563, 3) angeführt wurde. VII, 18, S. 434 (*Duncker*): *Ἕτεροι δέ τινες φιλόνεικοι τὴν φύσιν, ἰδιῶται τὴν γνῶσιν, μαχιμώτεροι τὸν τρόπον, συνιστάνουσι δεῖν τὸ πάσχα τῇ τεσσαρεσκαιδεκάτῃ τοῦ πρώτου μηνὸς φυλάσσειν κατὰ τὴν τοῦ νόμου διαταγήν, ἐν ᾗ ἂν ἡμέρᾳ ἐμπέσῃ, ἐφορώμενοι τὸ γεγραμμένον ἐν νόμῳ, ὡς ἐπικατάρατον ἔσεσθαι τὸν μὴ φυλάξαντα οὕτως ὡς διαστέλλεται· οὐ προσέχοντες ὅτι Ἰουδαίοις ἐνομοτεθεῖτο τοῖς μέλλουσι τὸ ἀληθινὸν πάσχα ἀναιρεῖν, τὸ εἰς ἔθνη χωρῆσαν* (Andeutung des heidenchristlichen, autonomisch-christlichen Standpunkts), *καὶ πίστει νοούμενον, οὐ γράμματι νῦν τηρούμενον. Οἱ μιᾷ ταύτῃ προσέχοντες ἐντολῇ οὐκ ἀφορῶσιν εἰς τὸ εἰρημένον ὑπὸ τοῦ ἀποστόλου, ὅτι διαμαρτύρομαι παντὶ περιτεμνομένῳ, ὅτι ὀφειλέτης ἐστὶ τοῦ πάντα τὸν νόμον ποιῆσαι.*

Nun glaubt man aber nachweisen zu können, dass doch noch etwas ganz anderes der abweichenden Sitte mit zu Grunde gelegen habe, namentlich dass die Kleinasiaten den 14. Nisan nicht als den Todestag Jesu, sondern als den, an welchem er noch das Passalam mit seinen Jüngern gegessen habe, gehalten, nämlich durch ein christliches Passamahl gefeiert haben sollen, während die Gegner der Kleinasiaten, ausgehend von dem Grundgedanken, dass Jesus das wahre und eigentliche Passalamm sei, gefolgert hätten, dass Jesus an dem Tage gestorben sein müsse, an welchem das jüdische Passalamm geschlachtet zu werden pflegte; den letzteren, den Occidentalen, sei also der 14. nur der Todestag Jesu gewesen.[1]) — Um bei dem letzteren Punkt einen Augenblick zu verweilen, so hätten, nach dieser Auffassung, die Occidentalen gerade den 14. Nisan als höchsten Gedächtnisstag ebenso hoch feiern und ebenso zäh fest halten müssen, wie die Kleinasiaten, nur jene als Tag des Todes Jesu, diese als Tag des letzten Passamahls Jesu, — während gerade das *μὴ τηρεῖν τὴν τεσσαρεσκαιδεκάτην* ihr unterscheidendes Kennzeichen ausmachte! Und nur mittels einer nicht sehr überzeugenden Gedankenreihe weiss *Baur* a. a. O. S. 163 ff. jener unbequemen aber überwältigenden Folgerung auszuweichen. Der Hauptgrund dieser schiefen Auffassung liegt unseres Erachtens darin, dass man den angeblichen Gegensatz zwischen Johannes und den Synoptikern in Betreff des Todestages Jesu auf voreilige Weise in die Parteistreitigkeiten des zweiten Jahrhunderts eingemischt hat. — Allein man beruft sich auf Urkunden, welche angeblich jenen Stand der Sache offen und unausweichlich an den Tag legen, nämlich auf die in der Passachronik erhaltenen Bruchstücke von *Apollinarios*, *Hippolytus* und *Clemens Alex.* Letztere kämpfen ohne Zweifel gegen solche Christen, welche den 14. Nisan als Tag des letzten Passamahles Jesu, folglich den 15. als den Tag seines Todes ansahen und den ersteren mit einem christlichen Passamahl feierten. Allein hier liegt eine unerweisliche Voraussetzung vor, welche *Baur* von *Neander* überkommen

---

[1]) *Baur*, Christentum, 2. Aufl., S. 161 ff.

hat, nämlich dass jene Kirchenmänner die kleinasiatische Festsitte im Auge gehabt und bekämpft hätten. Diese Voraussetzung widerlegt zu haben, ist aber ein Hauptverdienst *Weitzel's*[1]), mit welchem hierin, auf unabhängigem Wege, auch *Schneider*[2]) zusammen getroffen ist. Weder der Context der byzantinischen Passachronik, in welchem die Bruchstücke eingeschaltet sind, nimmt Rücksicht auf den kleinasiatisch-römischen Passastreit, noch liegt in dem Text dieser Stücke selbst irgend eine positive Hindeutung auf jene bekannte Differenz. *Hippolytus* hat in dem einen Bruchstück sichtbar mit einem vereinzelten Gegner zu thun (λέγει γὰρ οὕτως· — — „διὸ κἀμὲ δεῖ — οὕτω ποιεῖν") nämlich mit einem solchen, welcher nach dem Vorgang Jesu eine christliche Passamahlzeit am Passa halten zu müssen glaubte, und diese Ansicht anscheinend in einer Schrift ausgeführt hatte. Hier, sowie bei *Clemens Alex.* und *Apollinarios* handelt es sich nicht um τηρεῖν oder μὴ τηρεῖν *scil.* τῆς τεσσαρεςκαιδεκάτην, sondern um die Art und Weise der Festfeier, nämlich ob das Fest mit einem christlichen Passamahl zu begehen sei oder nicht. Die genannten Kirchenlehrer verneinen das, aus dem von ihnen geltend gemachten dogmatischen Grund: Jesus sei selbst das rechte Passalamm, deswegen habe er in der Leidenswoche nicht noch einmal das gesetzliche Passalamm gegessen, der 14. Nisan sei sein Todestag, nicht der Tag seines Passamahls. Dass aber die dort bekämpfte Sitte eine besondere, von der allgemein kleinasiatischen Festsitte abweichende, in der That judaisirende, gewesen sei, liegt um so näher; die Voraussetzung hingegen, dass das gerade die herrschende Praxis in Kleinasien gewesen sein müsse, ist um so will-

[1]) In der gelehrten und gründlichen Schrift: Die christliche Passafeier der drei ersten Jahrhunderte, 1848, bes. S. 19 ff. Wenn auch keineswegs alle Punkte des so dunkeln Gegenstandes befriedigend erörtert sind, so hat doch der Verfasser viel Licht über die Sache verbreitet, namentlich hat er den Beweis erbracht, dass Apollinarios selbst auf Seiten der Kleinasiaten steht. Vgl. *Steitz*, Stud. u. Krit. 1856, 721 ff. und *Scholten*, *Godgeleerde*, *Bydragen*, 1856, 2, 105 ff.; neuestens den Artikel: „Passa christliches", von *Wagenmann*, Real-Encykl., 2. Aufl., XI, 1883, S. 270 ff.

[2]) Die Aechtheit des joh. Evangeliums, 1854, S. 51 ff.

kürlicher, als wir aus *Irenäus* recht gut wissen, dass zu seiner Zeit eine bunte Mannigfaltigkeit von Cultusgebräuchen gerade in Betreff des christlichen Passa bestand, insbesondere anlangend die Dauer des Fastens (*ποικιλία τῶν ἐπιτηρούντων*, in dem Bruchstück des Schreibens an Bischof *Victor* zu Rom, bei *Eusebius*, K. Gesch. V, 24). Je stärker aber die Kirche in jener Zeit den Beruf und Drang zur Einheit fühlte, desto entschiedener musste der Zug dahin gehen in einem Hauptpunkte des Cultus, wie das damals einzige christliche Jahresfest, das Passa, war, einer einheitlichen und zugleich rein christlichen Sitte zum Siege zu verhelfen.

## B. Die christliche Sitte und Sittenzucht.

Wie grossen und entscheidenden Werth die nachapostolische Kirche auf das praktische Christentum, auf den frommen, reinen Tugendwandel ihrer Gemeindeglieder legte, ersehen wir so klar wie möglich aus der neu entdeckten Urkunde: „Lehre der Zwölf Apostel". Nahezu die erste Hälfte dieser uralten Kirchenordnung, c. I—VI, beschäftigt sich lediglich mit den Geboten des Herrn, mit der Anweisung zu einem wahrhaft christlichen Wandel auf dem „Weg des Lebens", mit der Warnung vor dem „Wege des Todes". Bei diesen Vermahnungen ist unstreitig in erster Linie an Katechumenen gedacht. Das beweist die Erinnerung VII, 1 — Ταῦτα πάντα (sittliche Gebote) προειπόντες βαπτίσατε u. s. w., ferner die häufig wiederholte Anrede: τέκνον μου III, 1 ff. Diese zunächst den Katechumenen, aber auch allen Gläubigen einzuschärfenden Ermahnungen gründen sich theils auf die heil. zehn Gebote, theils auf das Lehrwort des Erlösers, haben aber ihre Ausführung und Wortfassung offenbar allmählich erhalten, und sind in der Überlieferung aus dem flüssigen Zustand in einen festen, in eine krystallisirte Form übergegangen.

Die von der apostolischen Zeit an mehr und mehr sich in der Christenheit einbürgernde Askese, oder das Streben nach Heiligung durch Tugendwandel und Selbstverleugnung, hat durch ihre Äusserlichkeit und allmähliche gesetzliche Normirung

den Schein des ebionitischen und antipaulinischen auf sehr erklärliche Weise erregt. Allein es ist dabei nicht zu übersehen, einmal dass der Apostel Paulus selbst in seinem Urtheil über Ehe, Ehelosigkeit und dergleichen, die Askese begünstigt, sodann dass andererseits die ultrapaulinische, antijüdische Richtung im Gnosticismus (Marcion, später die Manichäer) ebenfalls ihre Askese gehabt, ja dieselbe am weitesten getrieben hat. Alle Gnosis hatte eine Askesis zu ihrer praktischen Seite; letztere wurde durch den Dualismus zwischen πνεῦμα und ὕλη sogar gefördert. Endlich ist bei genauerer Prüfung ein innerer Unterschied zwischen jüdischer und christlicher Askese unverkennbar. *Hauber* (Tertullian's Kampf gegen die zweite Ehe, Studien und Kritiken 1845, 637) bestimmt denselben so: „Den Juden ist das Gesetz um seinetwillen da; es ist der Wille Gottes, den sie ehren, dem sie sich unterwerfen; Gehorsam, Knechtschaft des Menschen gegenüber von Gott ist das Wesen jüdischer Gesetzlichkeit. — In der christlichen Askese ist es nicht so sehr um Gehorsam des Menschen gegen Gott, als vielmehr um ein innerhalb des Menschen selbst fallendes Verhältniss des Gehorsams und der Knechtschaft zu thun, nämlich, dass im Menschen das Fleisch vor dem Geist sich beuge, durch ihn niedergehalten werde." — Die „Lehre der zwölf Apostel" hält grosse Stücke auf das Fasten; Fasten und Beten sind ihr so gut wie unzertrennlich: Fürbitte für Feinde und Verfolger, und Fasten für dieselben, gehören laut I, 3 zusammen. Einer heil. Handlung wie die Taufe soll Fasten vorangehen: der Täufer und der Täufling, ja auch andere, die dazu in der Lage sind, sollen vorher fasten, der Täufling einen oder zwei Tage vorher (VII, 4). Dessen ungeachtet ist das Fasten nicht als jüdisch gesetzliches, sondern als specifisch christliches gedacht, denn nicht am zweiten und fünften Wochentage (Montag und Donnerstag), sondern am Mittwoch und Freitag (παρασκευὴ) sollen die Gemeindeglieder fasten, an den beiden andern Tagen fasten „die Heuchler" (VIII, 1). Die Meinung ist offenbar: das wöchentliche Fasten soll sich von dem specifisch jüdischen bestimmt unterscheiden. Ohne Zweifel sind Mittwoch und Freitag mit Rücksicht auf die Leidens-

woche des Erlösers vorgeschrieben, obwohl dieses Motiv nicht ausdrücklich erwähnt ist. Die hier gegebene Anordnung hat eine unverkennbare innere Verwandtschaft mit der Passadifferenz.

Hier ist die geeignete Stelle, um den **Montanismus** kurz zu erörtern, dessen eigentliches Gebiet offenbar in der christlichen Sitte liegt.[1])

Der Montanismus ist einer der mannigfaltigen religiösen Anläufe zum Behuf vollkommenerer Verwirklichung des Christen-

---

1) Sowohl Anhänger als Gegner des Montanismns deuten das übereinstimmend an. *Tertullian*, in seinen späteren Schriften entschiedener Montanist, sagt *De Monogamia* C. 2, ed. *Öhler*, I, 762 von den Gegnern: *paracletum — existimant novae disciplinae* ***institutorem***. Er selbst gibt dies zwar nicht zu, nennt vielmehr den Paraklet ***restitutorem*** *potius quam institutorem* ib. C. 4, I, 766 b. *Öhler;* aber dass die *disciplina* sein eigentliches Feld sei, setzt er voraus, und bezeugt ausdrücklich, dass der Paraklet, ausgehend von jener Hauptregel (*de principali regula illa* (*scil. fidei.*), *multa quae sunt disciplinarum revelabit, fidem dicente pro eis integritate praedicationis*), d. h. seine Offenbarungen über Sitte und Zucht werden durch die Rechtgläubigkeit seiner Lehre beglaubigt, C. 2. Ein Gegner aber, *Hippolytus*, *Refutatio haeres.* VIII, 19, p. 436, ed. *Duncker*, bezeugt ebenfalls die Rechtgläubigkeit der Montanisten in der Lehre von Gott und Christo; er sieht lediglich nur auf dem sittlichen Gebiete Neuerungen: *Οὗτοι τὸν μὲν πατέρα τῶν ὅλων θεὸν καὶ πάντων κτίστην ὁμοίως τῇ ἐκκλησίᾳ ὁμολογοῦσι, καὶ ὅσα τὸ εὐαγγέλιον περὶ τοῦ χριστοῦ μαρτυρεῖ, καινίζουσι δὲ νηστείας καὶ ἑορτὰς καὶ ξηροφαγίας καὶ ῥαφανοφαγίας* u. s. w. — Unter den neueren Gelehrten hat *Neander* anfangs, K. Gesch. 1. Ausg. 1827, den Montanismus bei der **Lehre** abgehandelt, dagegen *Schwegler*, Der Motanismus, 1841, den Mittelpunkt des Ganzen in dem Paraklet gesucht, durch welchen der stufenmässige Fortschritt und die Vollendung der Kirche mittels Offenbarungen herbeigeführt werden solle; die ganze Erscheinung aber glaubte er als eine Entwickelung des ebionitischen Judenchristentums begreifen zu können. *Baur* selbst hat das *punctum saliens*, das Organisationscentrum, von welchem alles Montanistische ausgehe, im **Chiliasmus** und dem Gedanken an das nahe Weltende zu entdecken geglaubt. Theol. Jahrb. 1851, 538 ff., bes. 560 ff.; Christentum der drei ersten Jahrhunderte, 2. Aufl., 235 ff.; übrigens ohne zu verkennen, dass der Paraklet „die Sphäre seiner **realen** Bethätigung auf dem sittlichen Gebiete hat". S. 240. Hingegen *Ritschl*, Altkath. Kirche, 2. Aufl., S. 492, erkennt klar und rund an, dass die christliche Sitte das eigentliche Feld der Bethätigung des Montanismus ist. *W. Belch*, Gesch. des Montanismus, 1883, behauptet, S. 45, die logische Consequenz des Montanismus sei eine Erhebung der Offenbarungen des Paraklets über die des A. und N. Bundes, Erhebung des Geistes über Vater und Sohn, folglich eine Umkehrung der Trinitatislehre. Dies beruht aber lediglich auf Consequenzenmacherei.

tums und Durchführung desselben im Leben, zu einer Zeit, worin dasselbe dem Judentum und Heidentum gegenüber seine eigentümliche Sphäre zu erobern hatte. Die Vervollkommnung des Christentums sollte nach dem Sinn des Montanismus nicht im Gebiete des Glaubens und der Lehre, des Dogma's und des Denkens, sondern auf dem Felde des praktischen Lebens, in der christlichen Sitte und Heiligung verwirklicht werden, und zwar im steten Hinblick auf die Parusie, auf das nahe Weltende und das tausendjährige Reich. Das Organ für diese praktische Reform waren angeblich prophetische Offenbarungen durch den Paraklet.[1]) Während nun *Schwegler* die montanistische Prophetie für einen ebionitischen Zug erklärt, hat *Ritschl,* Altkath. Kirche, 477, diese Auffassung mit Recht abgewiesen. Vgl. *Bonwetsch*, Gesch. des Montanismus, 1881, S. 66 f. Der letztere erinnert, dass die ekstatische Form der montanistischen Prophetie vielmehr auf heidnische Mantik als ihre Quelle weise. Ferner Fr. Ed. *König,* Offenbarungsbegriff des A. T. I, 114 f.; II, 49 ff. Unter den sittlichen Verhältnissen, auf welche die montanistischen Offenbarungen, die Vorschriften des Paraklet, sich erstrecken, sind Märtyrertum, Ehe, Fasten und äusserer Anstand die namhaftesten. Die Pflicht der Treue bis zum Märtyrertode schärfte der Montanismus darum aufs neue ein, weil in manchen Kreisen eine sittliche Schlaffheit, ein bedenklich weites Gewissen im Punkt des leidenden Bekennens einzureissen anfing. Über das Fasten gaben die Montanisten, kraft angeblich göttlicher Auktorität des Paraklet, verschärfte

1) Diese Prophetie war das eigentümlich montanistische Formalprincip. Durch dasselbe wurde die alleinige und schlechthin höchste Geltung des Wortes Gottes, das *verbo solo*, verkannt, ja auf vermessene Weise herabgesetzt, — eine ächte „Schwarmgeisterei", wie Th. *Harnack*, Christl. Gemeindegottesdienst, S. 52 ff., treffend sagt. Das erkannte die Kirche wohl, kennt doch *Hippolytus* S. 436 (*Duncker*) die hohe Meinung der Montanisten über die Offenbarungen der Priscilla und Maximilla: Πλεῖόν τε δι' αὐτῶν φάσκοντες μεμαθηκέναι ἢ ἐκ νόμου καὶ προφητῶν καὶ τῶν εὐαγγελίων. Ὑπὲρ δὲ ἀποστόλους καὶ πᾶν χάρισμα ταῦτα τὰ γύναια δοξάζουσιν, ὡς τολμᾶν πλεῖόν τι Χριστοῦ ἐν τούτοις λέγειν τινὰς αὐτῶν γεγονέναι. — Über das apokalyptische Moment im Montanismus vgl. *Lücke*, Versuch einer vollst. Einleit. in die Offenb. Joh. 2. Aufl., 321 ff.

Vorschriften.[1]) Sie untersagten ferner die Eingehung einer zweiten Ehe, ohne völlige Ehelosigkeit zu fordern, wenn auch ihre Gesinnung folgerichtig darauf führen mochte. Sie fügten noch allerlei Anstandsregeln hinzu, z. B. dass die Jungfrauen in den Gemeindeversammlungen nie anders als verschleiert erscheinen sollten, der Christ dürfe keinen Kranz tragen u. dgl. Übrigens handelt es sich (wenigstens nach *Tertullian*'s Sinn) nicht um Einführung einer neuen Sittengesetzgebung, sondern nur um Durchführung der alten, in der Schrift, Alten und Neuen Testaments, niedergelegten, um Einschärfung zu Recht bestehender Gebote, so dass der Montanismus nur insofern neu wäre, als er reactionär ist.[2]) Allein es fragt sich sehr, ob dies nicht blos persönliche Auffassung *Tertullian*'s sei, der seine Partei desto glücklicher zu vertheidigen und zu empfehlen hoffte, je mehr er darauf hinwies, dass man ja gar keine wirkliche Neurung aufbringe, sondern blos dem bekannten und anerkannten alten wieder zur verdienten Geltung verhelfen wolle, dass der Montanismus keine Neurung, sondern nur eine nothwendige Reform, nämlich Wiederherstellung des ursprünglichen, biblischen und apostolischen Christentums sei. Hat doch der Montanismus in der That das in die Christenheit eingedrungene asketische und gesetzliche Wesen gesteigert und, rigoristisch überspannt, hauptsächlich aber die Askese methodisch geordnet, so dass wir ihn einen Methodismus der Askese nennen möchten. Um sein Sittengesetz praktisch durchzuführen, die Gemeinde Christi als eine heilige Kirche, als reine Jungfrau darzustellen, war eine strenge Sittenzucht nöthig, welche der Montanismus in der Art aufstellte, dass jede Todsünde von der Kirche schlechthin ausschliesse, so dass Mord, Götzendienst und Unzucht, im Fall der Busse und Sinnesänderung, zwar von Gott vergeben werden könne, von der Kirche aber niemals. Damit hängt zusammen, dass der Montanismus die Schlüsselgewalt, das Recht zu binden und zu lösen, den neuen Propheten, als innerlich Begabten, bei-

---

[1]) *Apollonius* bei *Eusebius*, K. Gesch. V, 18, § 2: Μοντανὸς ὁ νηστείας νομοθετήσας.

[2]) Vgl. *Ritschl*, Entstehung der altkath. Kirche, 2. Aufl., S. 513.

legte. Das war eine Abweichung einerseits von der ursprünglichen Autonomie der Gemeinde, sofern ausschliesslich nur den vom Paraklet Inspirirten jenes Recht zuerkannt wurde, andererseits von der damals bereits emporgekommenen Disciplinargewalt der Bischöfe.[1]) Dies greift also in das Gebiet der Verfassung ein, und darum charakterisirt *Ritschl*, Altkath. Kirche, 2. Aufl., 519, den Montanismus als „eine Krisis der Verfassung der katholischen Kirche“. Jedoch ist dieses Eingreifen in die Verfassungsfragen offenbar nur untergeordnete Folge, während der Kern des ganzen doch auf dem Gebiet der Sitte liegt, wonach der Montanismus vielmehr als „Produkt einer asketischen Krise“ der Kirche zu bezeichnen ist.[2])

---

1) Es handelte sich um die Frage: Amt oder Gabe? Insofern kann man allerdings mit Th. *Harnack*, Christl. Gemeindegottesdienst, S. 331 ff., Anm., sagen: „die brennende Frage zwischen Montanismus und Kirche war die Amtsfrage“; vgl. *Dorner* a. a. O. I, S. 151, Anm.

2) s. *Hauber* a. a. O. S. 656. — In neuerer Zeit wurde zuerst von *Dorner* a. a. O. I, 185 ff., Anm., darauf aufmerksam gemacht, von *Ritschl*, Altkath. Kirche, 2. Aufl., 529 ff., sehr ausführlich zu beweisen gesucht, dass der Hirte des *Hermas* in innerer Verwandtschaft mit dem Montanismus stehe, sofern der Hauptgedanke des Buches die Busse ist, seine Hauptfrage die über die Möglichkeit wiederholter Busse nach der Bekehrung, besonders für den, welcher in einer Verfolgung Jesum verleugnet hat; ferner sei Hochachtung des Märtyrertums, antihierarchischer Geist und Offenbarung durch Visionen, dem „Hirten“ mit dem Montanisten gemein. *Ritschl* nimmt deshalb keinen Anstand, den Verfasser des „Hirten“ geradezu für einen Montanisten zu erklären, Altkath. Kirche, 1. Aufl., S. 558. Indessen hat *Uhlhorn*, Monatsschrift von *Lücke* und *Wieseler*, 1850, S. 281 f., und später *Hilgenfeld*, Apost. Väter, 177 f., erinnert, dass *Hermas*, so asketisch er gesinnt ist, doch in wesentlichen Punkten vom Montanismus abweicht, und weder freundlich noch feindlich mit demselben zu thun hat, womit das verwerfende Urtheil *Tertullian*'s, *De pudicitia*, C. 10, 20, dem der Hirt sittlich schlaff erscheint, vollkommen übereinstimmt. In Anerkennung des Berechtigten dieser Erinnerungen hat *Ritschl*, 2. Aufl., 1857, S. 529—538, seine Darstellung des Verhältnisses zwischen *Hermas* und dem Montanismus in etwas modificirt. Theodor *Zahn* dagegen, Hirt des Hermas, 1868, hat S. 356 f. bestimmt nachgewiesen, dass ein directer Zusammenhang des „Hirten“ mit dem geschichtlichen Montanismus nicht statt findet, ja dass auch dem inneren Kern nach beide sich nicht decken, sofern der Montanismus eine asketische Reaction, Hebung der Sittenzucht, strengere Busspraxis in der Kirche bezweckt, während *Hermas* nicht einen kirchlichen, sondern einen religiösen Zweck verfolgt, die Gemeinde sittlich reinigen, und dadurch beruhigen will.

## C. Verfassung und Kirchenordnung.

Sämtliche Ordnungen und Ämter sowohl der Gemeinde als der Gesamtkirche haben sich, wie wir sahen, nach und nach entwickelt. Je mehr in der nachapostolischen Zeit die Verfassung der Kirche sich ausbildete, desto weiter entfernte sie sich sowohl von der Einfachheit als von der Freiheit der Gemeindeverhältnisse, welche in der apostolischen Zeit bestand. In die inneren Verhältnisse der Christengemeinden, wie sie noch im Anfang des nachapostolischen Zeitalters bestanden, ist uns durch die Urkunde: Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων ein Blick eröffnet worden, welcher gegenüber der herkömmlichen Anschauung manches überraschende bietet. Wir finden hier XV, 1 und 2, nicht blos *ἐπίσκοποι* und *διάκονοι*, sondern auch *προφῆται* und *διδάσκαλοι*, ja sogar *ἀπόστολοι*, welche nicht identisch sind mit den neutestamentlichen Zwölfen, sondern noch der wirklichen Gegenwart des Verfassers angehören, XI, 3—6. Es kommt zu der Gemeinde je und je ein „Apostel" XI, 4, und derselbe geht wieder. Diese „Apostel" waren ohne Zweifel nichts anderes als wandernde Evangelisten, Missionare, wie solche *Eusebius* aus Veranlassung der Charakteristik des Pantänos, K. Gesch. V, 10, § 2 Schluss, und noch ausführlicher III, 37, § 1—3 schildert. *Eusebius* reiht sie unmittelbar den Aposteln an, deren Jünger sie gewesen, indem sie, ohne sich an eine bestimmte Gemeinde zu binden, von Ort zu Ort reisten, und solchen, die das Wort noch nicht vernommen hatten, Christum verkündigten. Aber während *Eusebius* diese Männer *εὐαγγελισταὶ τοῦ λόγου* (V, 10, 2) nennt, und ihnen nur einen „begeisterten Eifer apostolischer Nachahmung" zuschreibt, aber nie sie selbst als „Apostel" betitelt, wie denn auch die sämtlichen apostolischen Väter, mit einziger Ausnahme des *Hermas*[1]), den Namen Apostel ausschliesslich

1) Im „Hirten" des *Hermas* tritt der Name *ἀπόστολοι* fünfmal auf; nur einmal, Simil. IX, 17, § 1, sind zweifellos die Zwölfe gemeint; in den übrigen Stellen, Vis. III, 5, 1; Sim. IX, 15, 4; 16, 5; 25, 2 sind stets *ἀπόστολοι καὶ διδάσκαλοι* zusammen genannt „Apostel und Lehrer der Verkündigung

nur den Zwölfen beilegen (so z. B. *Ignatius*, welcher den Namen nicht weniger als 13mal gebraucht): heissen die Männer dieser Berufsart in der Διδαχή ohne weiteres ἀπόστολοι.

Die Διδαχή gibt Anleitung, wie man sich zu diesen Aposteln (und den Propheten) zu stellen habe (XI, 3 ff.). Man solle sich einfach nach der Satzung des Evangeliums halten (κατὰ τὸ δόγμα τοῦ εὐαγγελίου a. a. O. § 3), d. h. wohl nach der Vorschrift Christi Matth. 10, 42; 7, 15 f.; man soll einen solchen aufnehmen, wie den Herrn selbst, derselbe soll aber nicht länger sich aufhalten als einen, höchstens zwei Tage; bleibt er drei Tage, so ist er ein falscher Prophet (Matth. 7, 15). Reist er ab, so soll er nicht mehr annehmen, als Nahrung, welche bis zum nächsten Übernachten ausreicht; verlangt er aber Geld, so ist er ein Pseudoprophet (a. a. O. § 4—6). Offenbar gehört ein „Apostel" nicht irgend einer Einzelgemeinde an, sondern der Gesamtkirche (vgl. *Harnack*, Lehre, S. 104), denn sie sind wesentlich wandernde Missionare, Reiseprediger.

Nächst den „Aposteln" nennt die Διδαχή „Propheten". Diese sind nicht ausnahmslos und unbedingt wandernde Propheten; ein Prophet kann παρόδιος sein, ein Reiseprophet (XII, 2); dann ist er ebenso zu beurtheilen und zu behandeln wie ein „Apostel" (c. XII. XIII, 1): thut er nicht, was er lehrt, wandelt er nicht Christi würdig, oder fordert er Geld, so soll man ihn nicht hören, er ist ein falscher Prophet (XI, 8. 10. 12). Er kann aber auch sich in einer Gemeinde ansässig machen (καθίσαι πρὸς ὑμᾶς, XIII, 1); dann ist er seiner Nahrung, seines Unterhaltes werth: er soll die Erstlinge der Bodenerzeugnisse und des Viehstandes erhalten (a. a. O. § 2 f. 6).

Die dritte Gruppe sind die Lehrer. Von diesen ist lange nicht so oft die Rede wie von Propheten, sondern nur XIII, 2

vom Sohne Gottes" (Sim. IX, 15, 4). Das sind wandernde und bahnbrechende Missionare, welche indes, laut des Zusammenhangs, damals zum Theil bereits der Vergangenheit angehörten, während die Διδαχή „Apostel" in der Gegenwart des Verfassers kennt. Dieser Umstand spricht nebenbei für die Priorität der Διδαχή, während der Sprachgebrauch des *Hermas* betr. ἀπόστολοι für eine Priorität vor den übrigen apostolischen Vätern zu zeugen scheint.

von „einem wahrhaftigen Lehrer“, διδάσκαλος ἀληθινός und XV, 1. 2 von διδάσκαλοι, welche nächst den Propheten stehen.

Alle drei Gruppen sind offenbar besitzlos, und auf freiwillige Gaben derjenigen Gemeinden angewiesen, in deren Mitte sie je und je thätig sind. Alle aber, Apostel, Propheten und Lehrer, stehen zur Zeit der Abfassung unserer Urkunde in anerkannter Wirksamkeit. Hiemit werden wir in eine Zeit versetzt, bis zu welcher apostolische Ordnungen sich noch erhalten haben. In Antiochia befanden sich, ehe Paulus und Barnabas ihre erste Missionsreise antraten, also ungefähr 44 oder 45 nach Christo, in der dortigen Gemeinde „Propheten und Lehrer“, Barnabas, Simon, Lucius von Cyrene, Manaen und Saulus, Ap. Gesch. 13, 1. In Folge einer Geistesoffenbarung (ohne Zweifel durch einen der Propheten) werden Barnabas und Saulus ausgesandt, um als wandernde Missionare, d. h. nach dem Sprachgebrauch der Διδαχή, als „Apostel“ zu arbeiten. Die Apostelgeschichte schliesst sich diesem Sprachgebrauch ebenfalls an, indem sie 14, 14 die beiden Männer als „Apostel“ bezeichnet. Der Heidenapostel selbst nennt Röm. 16, 7 den Andronikus und Junius ἐπίσημοι ἐν τοῖς ἀποστόλοις, während in den beiden Stellen, II Kor. 8, 23, wo dem Titus und einigen Ungenannten, Phil. 2, 25, wo dem Epaphroditus der Titel „Apostel“ ertheilt wird, dieser Name überhaupt nur einen Abgesandten, einen Bevollmächtigten bezeichnen will. Aber I Kor. 12, 28 f. und Eph. 4, 11 nennt Paulus als Träger der Gottesgaben und Kräfte für die Gemeinde in erster Linie Apostel (ohne den bestimmten Artikel) zum andern Propheten, zum dritten Lehrer u. s. w., während die Aufzählung im Epheserbrief sich nur dadurch unterscheidet, dass hier zwischen Propheten und Lehrern Evangelisten und Hirten eingeschoben sind, welche letzteren mit den διδάσκαλοι identisch zu sein scheinen. Auch Apok. 2, 2 werden Irrlehrer bekämpft, welche als „Apostel“ auftraten, ohne es zu sein, λέγοντας ἑαυτοὺς ἀποστόλους καὶ οὐκ εἰσίν, καὶ εὗρες αὐτοὺς ψευδεῖς. Offenbar versetzt uns die Διδαχή in jene Zeit kurz nach dem Tode des letzten unter den Zwölfen, als die wandernden Missionare noch jenen ehrwürdigen Namen trugen,

während bald nachher der Titel eines Apostels ausschliesslich auf die ehemaligen Zwölfe und auf Paulus beschränkt wurde.

Apostel, Propheten und Lehrer gehörten laut der Διδαχή wesentlich der Gesamtkirche, nicht einer Gemeinde an; wurden auch nicht von der Gemeinde erwählt. Dagegen kennt die Διδαχή Amtsträger der Gemeinden, von diesen erwählt und berufen: „Bischöfe und Diakonen". Alles was XV, 1 und 2 von den letzteren gesagt ist, stimmt mit demjenigen, was wir aus den neutestamentlichen Urkunden wissen. Älteste πρεσβύτεροι, sind nicht genannt, weil in urchristlicher Zeit „Presbyter" und „Bischof" identisch ist, und nur ein Namensunterschied besteht[1]), so zwar, dass der Titel πρεσβύτεροι, entsprechend dem der זְקֵנִים israëlitischer Gemeinden, ursprünglich in judenchristlichen Kreisen gebräuchlich war[2]), der Titel ἐπίσκοποι, entsprechend dem antik-hellenischen Namen gewisser Communalbeamten, in heidenchristlichen Gemeinden üblich war (s. oben S. 139 ff.). Da die Διδαχή laut der Überschrift „für die Heiden", d. h. für Heidenchristen bestimmt ist, so ist es ganz natürlich, dass nicht von πρεσβύτεροι, sondern von ἐπίσκοποι die Rede ist, welche nebst den διάκονοι zu den τετιμημένοι der Gemeinden zählen.[3])

1) Diese Identität erkennt *Hatch*, Gesellschaftsverfassung, übers. von *Harnack*, S. 60, Anm. 24, S. 74, Anm. 54 in bestimmten Fällen an.

2) Vgl. *Hatch*, S. 54 ff.

3) Die Darstellung A. *Harnack's*, Lehre der zwölf Apostel, S. 140 ff. vgl. seine Analecta zu *Hatch*, S. 229 ff., scheint uns mehr kunstvoll und sinnreich als evident und beweiskräftig zu sein. Die Behauptung, dass die πρεσβύτεροι der urchristlichen Gemeinden nicht Beamte seien, sondern dass νεώτεροι und πρεσβύτεροι blos die Jungen und die Alten, letztere aber Respectspersonen gewesen seien, deren Erfahrung sie zum Rathen und Leiten befähigte, lässt ausser Acht die Thatsache, dass Ap. Gesch. 14, 23 unleugbar von einem wirklichen Amt die Rede ist und von förmlicher Bestellung zu einem solchen, wie denn schon 11, 30 offenbar von Gemeindebeamten berichtet wird, dass ihnen die Sammlung aus Antiochia übergeben wurde. Ferner beweisen die Stellen Ap. Gesch. 15, 6. 22 f.; 20, 17 vgl. mit Vs. 28 und 21, 18 klar, dass sowohl die πρεσβύτεροι aus Ephesus, welche der Apostel Vs. 28 als ἐπίσκοποι bezeichnet, die der h. Geist gesetzt habe, die Gemeinde zu weiden, als auch die πρεσβύτεροι zu Jerusalem, welche c. 15 einen wichtigen Beschluss fassen, und c. 21 sich zu einer Conferenz mit Paulus bei Jakobus

Wir halten also daran fest, dass in den urchristlichen Gemeinden nächst den durch Gottes ausserordentliche, charismatische Gaben ausgezeichneten und zum Dienst der Gesamtkirche berufenen Männern, nämlich Aposteln, d. h. Wandermissionaren, Propheten und Lehrern, als eigentliche Beamte, kraft Wahl der Gemeinde, nur Presbyter, identisch mit „Episkopen", und Diakonen arbeiteten. Beiderlei Beauftragte der Gemeinden waren in erster Linie Verwaltungsbeamte. Das Lehren, der Dienst am Wort, war nicht ihre eigentliche Amtspflicht; doch war ihnen, wenn sie die Gabe hiezu besassen, vermöge der Lehrfreiheit der Gemeinde, auch erlaubt zu lehren, vgl. I Tim. 5, 17. Wenn sie nicht blos regierten, sondern auch lehrten, so verbanden sie zwei ursprünglich und an sich verschiedene Functionen.[1]) Je mehr aber die Zeit vorrückte, desto seltener wurden die freien, ökumenischen „Propheten und Lehrer". Dann traten die gewählten Episkopen und Diakonen in die Lücke, und erfüllten den Dienst jener, Διδ. XV, 1: *ὑμῖν λειτουργοῦσι καὶ αὐτοὶ* (*ἐπίσκοποι καὶ διάκονοι*) *τὴν λειτουργίαν τῶν προφητῶν καὶ διδασκάλων*.

Die Lehrthätigkeit der Gemeindeglieder wurde immer mehr Ausnahme von der Regel. Nur in der Wahl der Beamten, in der Mitbetheiligung an der Kirchenzucht und an Wieder-

---

einfinden, — dass die fraglichen *πρεσβύτεροι* in der That beauftragte und bevollmächtigte Beamte waren. Dass aber auch die *πρεσβύτεροι* I Petri 5, 1 ff. nicht blos bejahrte Gemeindeglieder sind, sondern mit dem Hirtenamt betraute, mit Auktorität ausgerüstete Beamte, erhellt nicht blos aus dem *ποιμάνατε τὸ — ποίμνιον, ἐπισκοποῦντες*, aus dem *μὴ — κατακυριεύοντες* u. s. w. aus dem Hinweis *ἀρχιποίμην* Vs. 4, sondern schon aus dem Umstand, dass Petrus, der Apostel, sich selbst *συμπρεσβύτερος* nennt, Vs. 1. Anders verhält es sich Vs. 5 mit den *νεώτεροι* im Unterschied von *πρεσβύτεροι*, was ebenso wie I Tim. 5, 1 offenbar nur den Altersunterschied im Auge hat, wie vollends aus Vs. 2, wo von Frauen die Rede ist, klar wird. Ebenso ist Tit. 2, 2—4 vom natürlichen Alter bei Männern und Frauen, nicht von einem Beruf und Amt die Rede. Auch Ap. Gesch. 5, 6 sind mit *νεώτεροι* einfach jüngere Glieder der Gemeinde bezeichnet, was aus dem gleichbedeutenden *νεανίσκοι* Vs. 10 sich ergibt. Hingegen Jak. 5, 14 spricht aller Wahrscheinlichkeit nach von „Ältesten", als Beamten, da er sie *πρεσβύτεροι τῆς ἐκκλησίας* nennt.

[1]) Vgl. *Hatch* a. a. O. S. 54. Deshalb waren sie auch doppelt *τετιμημένοι* oder *διπλῆς τιμῆς ἄξιοι* I Tim. 5, 17.

aufnahme der Reuigen bestand noch ein bedeutendes Recht der „Laien“ nach wie vor.[1]) Eine fernere Veränderung, zunächst der Anschauungsweise, ging in der Übertragung des alttestamentlichen Priesterbegriffs auf die kirchlichen Ämter vor sich.[2]) Diese veränderte Anschauung betrachtet man häufig als einen ebionitischen Zug, der aus judenchristlichen Kreisen in die heidenchristlichen eingedrungen sei. Allein es giebt, abgesehen von der apokryphischen Schrift: „Testamente der zwölf Patriarchen“ [3]), kein urkundliches Zeugniss dafür, dass jene

1) Dieses Recht der Gemeinde ist vorausgesetzt und anerkannt, wenn der römische *Clemens* den Urhebern der Spaltung zu Korinth, falls sie edel und liebreich gesinnt seien, zumuthet, zu erklären: *εἰ δι' ἐμὲ στάσις καὶ σχίσματα, ἐκχωρῶ, ἄπειμι, οὗ ἐὰν βούλησθε, καὶ ποιῶ τὰ προστασσόμενα ὑπὸ τοῦ πλήθους* C. 54..

2) Anfänglich fand nicht einmal eigentliche Übertragung dieses Begriffs statt, sondern nur Anwendung von Bestimmungen und Gesetzen der mosaischen Cultusordnung auf die Personen und Handlungen des christlichen Gottesdienstes; so z. B. *Clemens* von Rom (an die Korinthier, C. 40) will durch Berufung auf die levitischen Gesetze über Zeiten, Orte und Personen des Gottesdienstes nur so viel beweisen, dass auch in der Christenheit alles in Ordnung „*εὐσχημόνως καὶ κατὰ τάξιν*“ zugehen solle, vgl. *Höfling*, vom Opfer S. 17 ff. Allein je mehr man die christlichen und die levitischen Ämter, Akte und Ordnungen parallelisirte, desto mehr schwand der wirkliche Unterschied aus dem Bewusstsein, desto gesetzlicher und levitischer wurde endlich die Sache selbst.

3) Die dem christlichen Altertum angehörige Schrift: *Αἱ διαθῆκαι τῶν δώδεκα πατριαρχῶν*, ist aus dreierlei Gründen wenig geeignet, als sichere Urkunde für den Stand der Dinge im nachapostolischen Zeitalter zu dienen. Erstens fehlt uns immer noch ein kritisch zuverlässiger Text. Zwar hat 1869 *Sinket* in Cambridge eine Ausgabe veranstaltet, auf Grund der beiden Handschriften, welche in Bibliotheken von Cambridge und Oxford sich finden. Es ist aber zu beklagen, dass *Tischendorf*, der auf seinen Reisen in den Orient eine dritte Handschrift des Buches entdeckt und excerpirt hatte, und der zu einer kritischen Bearbeitung des Textes entschlossen war (Real-Encyklopädie, 1. Aufl., XX, S. 431), durch den Tod verhindert worden ist, dieses Vorhaben auszuführen. Zweitens lässt sich die Abfassungszeit des Buches nicht genau bestimmen. Nur so viel steht ausser Frage: vor der Zerstörung Jerusalems unter Titus ist das Buch nicht entstanden, denn im Vermächtniss Levi's, oder Kap. III, § 10 und 15 ist die Zerstörung des Tempels unverkennbar angedeutet; andererseits ist die Entstehung des Buchs mit dem Zweck, den es verfolgt, Stimmung für Jesum Christum in Israël zu machen, nach dem Barkochba-kriege nicht mehr denkbar. Zwischen den Terminen 70 und 132 n. Chr. aber ist es schwer, einen bestimmten Zeitpunkt

Betrachtungsweise unter judaisirenden Christen heimisch gewesen sei. Vielmehr ist es wahrscheinlich, dass die dem Apostel Paulus geläufige Auffassung christlichen Lebens und Gottesdienstes, christlicher Wohlthätigkeit und Selbstverleugnung, als eines Opfers (Röm. 12, 1; 15, 16; Phil. 2, 17, vgl. Hebr. 15, 15; I Petri 3, 18), auf die Vorstellung von priesterlicher Thätigkeit und Würde geführt habe; ein Gang der Ideen, bei welchem

---

zu entdecken, in welchen man die Abfassung dieser Schrift mit Wahrscheinlichkeit setzen könnte. Drittens sind wir über die geistige Heimat, den eigentlichen Charakter dieses Erzeugnisses um deswillen noch nicht im Klaren, weil ein scharf ausgeprägter begrifflicher Inhalt sich aus demselben nicht entwickeln lässt. Es ist Thatsache, dass die Ansichten der Gelehrten über den Lehrcharakter des Buches zwischen den äussersten Extremen schwanken: *Kayser*, Strassburger Beiträge 1851, hielt den Verfasser für einen völligen Ebioniten, *Ritschl*, 1. Ausgabe der „Entstehung", 1850, für einen Pauliner, und *Hilgenfeld* vollends für einen erklärten Antijudaisten; in Folge der Kritik *Kayser*'s räumte *Ritschl*, 2. Ausg. seiner „Entstehung der altkathol. Kirche" 1857, S. 171 ff. ein, der Verfasser stehe auf dem Standpunkt der Nazaräer. So viel nur ist zweifellos: 1. der Verfasser ist ein Christ. In den Abschiedsreden der Söhne Jakob's liegt, nächst sittlichen Ermahnungen, die sie ihren Kindern an das Herz legen, der Schwerpunkt in Weissagungen, welche, ohne je den Namen Jesu zu nennen, das Heil (τὸ σωτήριον), die Vollendung des Königtums und Priestertums im Heiland, die Jungfrau aus Juda, seine Mutter, den Heidenapostel aus Benjamin u. s. w., aufs unverkennbarste, und das mit vollster Sympathie, schildern; 2. der Verfasser ist selbst Israëlite; ein Heidenchrist würde den Gedanken des Ganzen nicht gefasst, und dessen Durchführung auf Grund theils der Genesis theils jüdischer Tradition, nicht mit so viel nationalem Gefühl gegeben haben, wie das Buch es aufweist. 3. Der Verfasser ist ein Judenchrist von solcher Weitherzigkeit, dass ihm die Christenheit aus den Heiden (die συναγωγαὶ τῶν ἐθνῶν, Benjamin C. XII, § 11) ganz sympathisch ist, und er an dem Werk des Heidenapostels seine ungetrübte Freude hat. Dass aber in Christo das Königtum Juda's und das Priestertum Levi's als eins angeschaut werden, kann um so weniger für ebionitische Erneurung levitischen Priesterwesens innerhalb der Christenheit gelten, als das Zerreissen des Tempelvorhangs (Benjamin, oder C. XII, § 9), das Aufhören des (levitischen) Priestertums, die Gründung des neuen Priestertums für die Heiden (Levi, C. III, § 18. 8), der Besitz des vollendeten Priestertums von Seiten des Erlösers, welcher ewig ohne Nachfolge bleiben wird (οὐκ ἔσται διαδοχὴ αὐτῷ εἰς γενεὰς καὶ γενεὰς ἕως αἰῶνος, Levi § 18) so stark betont wird. In dieser Hinsicht tritt diese Schrift (wie das *Dorner*, Lehre von der Person Christi, 1851, I, 263, richtig beobachtet hat) in die Fussstapfen des Hebräerbriefs, — allerdings ohne der tief durchdachten, klaren Anschauung desselben irgend nahe zu kommen.

ursprünglich die Gemeinde der Gläubigen, welche Gott „geistliche Opfer" darbringt, als die handelnde Priesterschaft angesehen werden musste. Somit würde die Übertragung des Priesterbegriffs auf das christliche Gemeindeamt das „allgemeine Priestertum der Gläubigen" als Grundlage voraussetzen, so dass sie ursprünglich alles, nur nicht judaistisch und hierarchisch, war.[1])

Ein anderer Punkt ist das Hervortreten einer einheitlichen Leitung innerhalb der Gemeindeämter, d. h. der bischöflichen Würde. Wir wissen, dass nicht nur zur Zeit der Apostel, sondern auch noch geraume Zeit hernach zwischen Ältesten und Bischöfen kein Unterschied bestand. Bei *Clemens* von Rom, bei *Polykarp*, wie es scheint, auch bei *Hermas*, finden wir den Unterschied noch nicht ausgebildet. Selbst bei *Irenäus*, der den Unterschied allerdings kennt, ist derselbe keineswegs fixirt, sofern er die Namen ἐπίσκοπος und πρεσβύτερος noch verwechselt (z. B. IV, 26, 2 u. 5). Der erste, bei welchem der „Bischof", bewusst unterschieden von den Presbytern, eine hohe, einzigartige Stellung einnimmt, und zwar nicht nur in der Idee, sondern auch in der Wirklichkeit, ist *Ignatius* von Antiochia. Sehr wichtig wäre es deshalb, wenn wir den Zeitpunkt seines Märtyrertodes, demnach auch die Abfassungszeit seiner Briefe, mit Zuverlässigkeit genau feststellen könnten. Allein die Wissenschaft ist bis jetzt nicht so glücklich gewesen, dieses zu leisten. Je höher hinauf aber das Ende des Mannes gesetzt wird, um so mehr Schwierigkeit machen seine Briefe. Während *Uhlhorn* in Folge chronologischer Erörterungen (Zeitschrift f. histor. Theol. 1851, S. 259 f.) den Märtyrertod des *Ignatius* in das Jahr 107 oder 108 n. Chr. setzen zu müssen glaubte, ist A. *Harnack*, Die Zeit des Ignatius und die Chronologie der antiochenischen Bischöfe, 1878, zu dem Ergebniss gekommen, die Tradition von dem Märtyrertode des Ignatius unter Trajan, beruhe keineswegs auf sicherer Basis, S. 68 ff.

---

1) Vgl. *Ritschl*, Altkath. Kirche, 2. Aufl., S. 396 ff., und besonders *Höfling* a. a. O. 21 ff. 33 f. 64 f.

Was die Ignatianischen Briefe[1]) betrifft, so findet sich bei sorgfältiger und unbefangener Erwägung ihres Inhalts, dass

[1]) Wir gestehen aufrichtig, dass wir Jahre lang an der Ächtheit dieser Briefe gezweifelt haben, selbstverständlich in Betreff der kürzeren Fassung. Die im XV. Jahrhundert zuerst veröffentlichte längere Recension des griechischen Textes, 12 Briefe umfassend, kommt ohnehin nicht in Betracht, da sie anerkannter Massen eine Fälschung ist, auf Interpolation und Fiction beruht. Hingegen die kleinste Sammlung, welche nur drei Briefe, sämtlich in kürzester Fassung begreift (an die Epheser, die Smyrnäer, und an Polykarp), und in syrischer Übersetzung von *Cureton* 1845 zuerst herausgegeben wurde (vgl. sein *Corpus Ignatianum*, 1849), ist hiebei von *Cureton* selbst, sodann von *Bunsen* (Die drei echten und vier unechten Briefe des Ignatius, 1847, und: Ignatius von Antiochien, 1847), von *Lipsius* (*Niedner's* Zeitschrift für hist. Theol. 1856) so wie *Ritschl*, Entstehung der altkath. Kirche, 2. Aufl. S. 403 ff. und anderen für die ausschliesslich ächte erklärt worden, während die vier übrigen vermeintlich untergeschoben sind. Diese Ansicht wurde aber von *Baur* (Die Ignatianischen Briefe und ihr neuester Kritiker, 1848) und *Hilgenfeld* (Apost. Väter, 1853, S. 274—279) bekämpft, welche die relative Ursprünglichkeit der kürzeren Sammlung von 7 Briefen, verglichen mit der kürzesten vertheidigten, während *Uhlhorn* (Zeitschrift f. hist. Theol. 1851, 1. u. 2. Heft) und andere die Ächtheit der sieben Briefe in der kürzeren Sammlung nicht blos vergleichsweise, sondern unbedingt nachzuweisen suchte. Schliesslich hat Theod. *Zahn*, Ignatius von Antiochien, 1873, S. 167 bis 240, den Beweis literarisch abschliessend geführt, dass die syrische Recension nur eine abgekürzte Gestalt der betreffenden drei Briefe ist. — Was nun die Hauptfrage anlangt, über die Ächtheit der 7 Briefe: an die Gemeinden zu Ephesus, Magnesia, Tralles, Rom, Philadelphia, Smyrna und an Polykarp, und zwar in der kürzeren griechischen Recension, so fällt in die Wagschale zu Gunsten derselben mit immer bedeutenderem Gewichte die Erwägung, dass zwischen dem zweiten Jahrzehnt des II. Jahrhunderts, in welchem die Briefe angeblich geschrieben wurden, und der Zeit um 170—175, zu welcher die monarchische Stellung des Episcopats bereits vollendete Thatsache ist, ein Zeitpunkt, eine Veranlassung und eine Persönlichkeit für die Urheberschaft der Briefe, falls sie Fiction sein sollten, nicht ausfindig gemacht werden kann. Die Persönlichkeit aber, welche uns aus den Briefen entgegentritt, mit ihrem todesfreudigen, „vielduldenden Heldenmut", mit ihrem sittlichen Pathos, ihrer charaktervollen Originalität, ihrer tiefen Demut, erfordert allerdings eine gewisse selbstverleugnende Versenkung, um sie nicht befremdend zu finden. *Zahn* hat in seinem „Ignatius v. Ant." S. 400—424 in dieser Beziehung vieles Beachtenswerte gesagt. Was endlich die Gedanken der Briefe über Stellung und Auktorität des bischöflichen Amtes anlangt, so treten dieselben in ein anderes Licht, wenn man in ihnen den Grundgedanken, den Zweck und das Motiv des Ganzen erblickt, als wenn man für den bewegenden Grundgedanken einfach die geschlossene Einheit des Gemeindelebens erkennt.

nicht etwa Befürwortung der monarchischen Episkopalgewalt den Angelpunkt der Briefe bildet, dass nicht Erhebung des Bischofs über das Presbytercollegium der Zweck ist, welchen der Briefsteller erstrebt, dass vielmehr Einigkeit der Gläubigen unter einander, Einheit der Gemeinde, der beherrschende Gedanke ist.[1]) Dies zu betonen, gaben die Zustände der Gemeinden, wie sie waren, Grund und Pflicht. Es scheint ein starker Zug zur Separation in den kleinasiatischen Gemeinden, an welche Ignatius schreibt, gewesen zu sein; ist doch davon die Rede, dass Mancher *σχίζοντι ἀκολουθεῖ*, Philad. 3, 3; nicht ohne Grund mahnt Verf. dieselbe Gemeinde c. 7, 2: *τοὺς μερισμοὺς φεύγετε* vgl. Smyrn. 7, 2: *τοὺς μερισμοὺς φεύγετε ὡς ἀρχὴν κακῶν*. Sehr klar spricht er im Brief an die Eph., c. 5, 3: „Wer nicht (mit der Gemeinde) zusammenkommt, der ist hochmütig, und hat sich schon separirt (*διέκρινεν*). In der Ermahnung, eine Eucharistie zu gebrauchen, Philad. c. 4 (*σπουδάσατε μιᾷ εὐχαριστίᾳ χρῆσθαι* etc.) gibt zu erkennen, dass manche Gemeindeglieder selbst das h. Abendmahl in separirten Conventikeln begingen. Da tritt denn Ignatius auf, als ein, wie er von sich selbst bekennt, „zur Einigung zugerichteter Mensch“ (*ὡς ἄνθρωπος εἰς ἕνωσιν κατηρτισμένος*, Philad. 8, 1). Er erfüllt seinen ganz persönlichen Beruf (ebendaselbst: *ἐγὼ τὸ ἴδιον ἐποίουν*), wenn er aller Spaltung entgegentritt, auf Einigkeit und Einheit der Gemeinde dringt. Es gibt nichts besseres als Friede (Eph. 13, 2). Weil aber die Gemeinde nur in Verbindung mit den in ihr geordneten Ämtern ein gegliedertes Ganzes ist („ohne sie ist die Gemeinde nicht, was sie heisst“, Trall. 3, 1), so drückt Ignatius seine Ermahnungen zur Einheit des kirchlichen Lebens immer so aus, dass er Unterordnung unter den Bischof, die Presbyter und Diakonen fordert.[2]) Er ist überzeugt, dass, „wer ohne

---

[1]) Dies hat nicht nur *Zahn*, Ignatius v. Ant., S. 424 ff. bes. 440 ff. nachgewiesen, sondern auch *Hatch*, Gesellschaftsverfassung, übers. von *Harnack*, S. 21 rundweg anerkannt.

[2]) Philad. 7, 1: Τῷ *ἐπισκόπῳ προσέχετε καὶ τῷ πρεσβυτερίῳ καὶ διακόνοις*. Smyrn. 8, 1: Πάντες *τῷ ἐπισκόπῳ ἀκολουθεῖτε ὡς* Ἰησοῦς Χριστὸς *τῷ πατρί, καὶ τῷ πρεσπυτερίῳ ὡς τοῖς ἀποστόλοις, τοὺς δὲ διακόνους, ἐντρέπεσθε, ὡς θεοῦ ἐντολήν*. Vgl. Polyk. 6, 1: *Οἱ ὑποτασσόμενοι τῷ ἐπισκόπῳ, πρεσβυτέροις, διακόνοις*.

Bischof, Presbyterium und Diakonen etwas thut, nicht rein ist in seinem Gewissen" (Trall. 7, 2). Aber nicht immer nennt er alle drei Ämter zusammen, öfters nur Bischof und Presbyter (z. B. Eph. 2, 2; Trall. 13, 2; Magnes. 7, 1), sehr häufig allerdings den Bischof ganz allein (z. B. Eph. C. 4 ff. und an andern Stellen). Der eine Bischof ist das Hauptorgan, gleichsam die Personification der kirchlichen Einheit. Von diesem Gedanken ist der Verfasser so sehr durchdrungen und begeistert, dass er sich nicht scheut, Sätze aufzustellen, wie die folgenden, welche an Menschenvergötterung allzu nahe hinstreifen: „Folget alle dem Bischof; was der Bischof billigt, das ist auch Gott wohlgefällig, damit unfehlbar (ἀσφαλὲς) und gültig sei alles was geschieht" (Smyrn. C. 8). „Wer den Bischof ehrt, der ist auch von Gott geehrt; wer ohne Wissen des Bischofs etwas thut, der dient dem Teufel" (!), ebendas. C. 9.

Bei dem allen ist indes zu bedenken, dass Ignatius hiemit nur das religiöse Motiv des Gehorsams und der Ehrerbietung gegen den Bischof klarlegen will, während er in den Diakonen ein Abbild Christi sieht, — und das Presbytercollegium mit einer Rathsversammlung Gottes vergleicht (vgl. *Zahn*, Ignatius, S. 444 f.). Allerdings setzen zahlreiche Äusserungen der Briefe voraus, dass, wie in Antiochia selbst und in anderen syrischen Gemeinden, so auch in einer Anzahl kleinasiatischer Christengemeinden bereits je ein Bischof, im Unterschied von den Presbytern, im Amte war (*Zahn* a. a. O. 295 ff.), wiewohl keineswegs in allen Gemeinden schon ein Amtsunterschied zwischen Bischof und Presbytern vorausgesetzt ist, namentlich in Rom nicht, wie aus dem Brief des Ignatius an die Römer ersichtlich wird. Überdies ist wohl zu beachten, dass der Episkopat laut der Briefe ein Gemeindeamt ist, dessen Vollmacht sich auf die eine städtische Gemeinde beschränkt, in deren Mitte er steht, keineswegs aber eine Bedeutung und Auktorität für eine Anzahl von Gemeinden und für die Gesamtkirche besitzt, wie das seit dem letzten Viertheil des II. Jahrhunderts der Fall war. Kurz, der Episkopat ist dem Ignatius Gemeindeamt, noch nicht Kirchenamt. Ferner, die Bischöfe sind ihm nicht Nachfolger der Apostel, vielmehr

fordert er ein ὑποτάσσεσθαι τῷ πρεσβυτερίῳ ὡς τοῖς ἀποστόλοις Ἰησοῦ Χριστοῦ (Trall. 2, 2).

Diese thatsächlichen Verhältnisse und die bisher geschilderten Gedanken des Ignatius in Betreff der Gemeinde sind aber so wenig ebionitisch geartet, dass vielmehr Ignatius sich durch antijudaistische Denkungsart, ja durch directe Polemik gegen alles κατὰ Ἰουδαϊσμὸν ζῆν auszeichnet. So bleibt denn, wenn wir, wie billig, von dem pseudo-clementinischen Roman mit seinem allgemeinen Oberbischof Jakobus zu Jerusalem absehen[1]), kein urkundlicher Beweis übrig für die Behauptung, dass die hierarchische Organisation der Kirche, die Idee eines Priesterstandes, die monarchische Gliederung der Kirchenämter, mit dem Bischof an der Spitze, — antipaulinischen und judaistischen Ursprungs sei. Im Gegentheil ist, wie die Idee der Kirche Christi überhaupt, so auch ihre Realität, insbesondere ihre in sich geschlossenere Gliederung, in paulinischen Kreisen und auf dem Gebiete der autonomen Christenheit zur Ausbildung gelangt. Als, seit der Blüthezeit der Gnosis, das Bedürfniss gesicherter, consolidirter Einheit die Kirche mächtig erfasste; als man auf Einheit der Lehre und des Kanons, auf Einheit des Ritus, auf reale Verwirklichung der ἐκκλησία καθολική hinarbeitete, wurde auch auf dem Gebiete der Verfassung der Episkopat, als praktisches Organ dieser Einheit ganz von innen heraus, auf selbständigem Wege, ohne äusserliche Entlehnung vom Judenchristentum, als Bedürfniss der Zeit allgemein empfunden. So kam es, dass die aus Heidenchristen bestehende grosse Mehrheit der Kirche gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts, ohne Anlehnung an das Judenchristentum, und ohne ein, ganz fabelhaftes, Abkommen mit demselben, von innen heraus durch Entwickelung ihres Wesens und durch den nothwendigen Gegenstoss gegen gnostische Übertreibung und Verzerrung paulinischen Wesens, auf einen der Theokratie des Alten Testamentes innerlich ver-

[1]) *Baur* combinirt die Ignatiusbriefe mit den notorisch pseudonymen und im Geiste davon grundverschiedenen Clementinen, Christentum der drei ersten Jahrhunderte, 2. Aufl., S. 275 ff. Darin folgt ihm *Hilgenfeld*, Die apost. Väter, S. 270 ff.

wandten gesetzlichen und hierarchischen Standpunkt geführt wurde, in welchem wir allerdings eine Abweichung von der apostolischen Kirchenordnung zu erkennen haben.

---

## ZWEITER ABSCHNITT.

*Entwickelung der Lehre.*

### A. Die apostolischen Väter.

Auch in diesem Gebiete ist die neu entdeckte Urkunde, die „Lehre der zwölf Apostel“ überaus bedeutungsvoll. Dies jedoch nicht blos insofern, als von einem formulirten Glaubensbekenntniss darin nicht die Rede ist. Dass dem Verfasser der Gebrauch der Abendmahlsgebete und der Taufformel hinreichend erschienen sei, „um den christlichen Charakter dessen, der auf den Namen „Christ“ Anspruch erhebt, festzustellen“, (*A. Harnack*, Lehre der 12 Apostel, S. 90), beruht auf einem übereilten Schlusse. Gibt doch die Διδαχή hochwichtige Stücke des specifisch christlichen Glaubens und inneren Lebens als solche zu erkennen, welche bei jedem Christen vorausgesetzt sind. Laut der Gebete sind die Gläubigen vor allem eines e w i g e n L e b e n s theilhaftig, das ihnen durch Jesum geschenkt ist. Sie danken (beim h. Abendmahl) in erster Linie für „das Leben“ (IX, 2 *ὑπὲρ τῆς ζωῆς καὶ γνώσεως, ἣν ἐγνώρισας ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου*). Wie hoch sie diese Gnadengabe ewigen Lebens schätzen, wird vollends klar aus dem Gebete nach der Agape (X, 1: *εὐχαριστοῦμεν σοι — ὑπὲρ τῆς γνώσεων καὶ πίστεως καὶ ἀθανασίας, ἣν ἐγνώρισαν ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου.* § 2. — *ἡμῖν δὲ ἐχαρίσω πνευματικὴν τροφὴν καὶ ποτὸν και ζωὴν αἰώνιον διὰ τοῦ παιδός σου.* Ohne Zweifel hat der Begriff *ζωή* in der sittlichen Unterweisung über den „Weg des Leben und des Todes“ c. I—V. einen Bezug auf das durch Christum verheissene und geschenkte neue Leben, voll Ewigkeitskraft. Ja auch in c. XVI, 1 dürfte die Ermahnung: *γρηγορεῖτε ὑπὲρ τῆς ζωῆς*

ὑμῶν gleichfalls auf das von Gott in Christo geschenkte neue Leben, das verheissene ewige Leben sich beziehen; vergleiche XVI, 6: ἀνάστασις νεκρῶν. Das war das Grundgefühl der Gläubigen in den urchristlichen Gemeinden, dass Christus „Leben und unvergängliches Wesen an's Licht gebracht hat" (φωτίσας ζωὴν καὶ ἀφθαρσίαν, II. Timoth. 1, 10). War doch selbst bei ungläubigen Leuten und Spöttern unter den Hellenen der Eindruck überwältigend, den sie von der unüberwindlichen Gewissheit ewigen Lebens bekamen, welche den Christen innewohnte. Lucian gibt diesen Eindruck wieder, wenn er in seiner Schrift Περὶ τῆς Περεγρίνου τελευτῆς, c. 13 (Ausg. von Imman. Bekker, Tom. II. S. 94) von den Christen sagt: Πεπείκασι γὰρ αὐτοὺς οἱ κακοδαίμονες τὸ μὲν ὅλον ἀθάνατοι ἔσεσθαι καὶ βιώσεσθαι τὸν ἀεὶ χρόνον, παρ' ὃ καὶ καταφρονοῦσι τοῦ θανάτου καὶ ἑκόντες αὑτοὺς ἐπιδιδόασιν οἱ πολλοί. Was hier Lucian in einer c. 170 n. Chr. verfassten Schrift bezeugt, stimmt vortrefflich zu demjenigen, was wir aus der „Apostellehre" entnehmen. Wir sehen, dass die Auferstehung Christi und der Artikel: „ein ewiges Leben", nicht blos Dogma, sondern innigstes Lebenselement der Christen in der Urzeit war, ein Grundstein des „Evangelium" und der lebendigen Überlieferung des Christenglaubens.

Schon dieser Grundbegriff des durch Christum den Gläubigen geschenkten und kund gewordenen „Lebens" führt auf einen hohen Begriff von der Person und dem Werke des Erlösers.

Der Erlöser Jesus Christus (ein einzigesmal, c. IX, 4 mit vollständigem Namen genannt, sonst öfter nur Ἰησοῦς) wird in den liturgischen Gebeten, welche offenbar aus apostolischer Zeit überliefert und in fester Fassung bewahrt sind, diesmal (c. IX, 2 u. 3, X, 2 u. 3) Ἰησοῦς ὁ παῖς σου, einmal einfach ὁ παῖς σου genannt, d. h. der Knecht Gottes, der Mittler göttlicher Offenbarung, wie denn auch David c. IX, 2 παῖς σου heisst. In andern Stellen der Urkunde, und zwar in sehr vielen, worin der Verfasser persönlich spricht, wird der Heiland ὁ κύριος ἡμῶν, ὁ κύριος, oder einfach κύριος betitelt. Hiemit wird er ohne Zweifel als

Inhaber göttlicher Hoheit und Auktorität, kraft seiner Erhöhung, bezeichnet. Der Name κύριος enthält in unserer Urkunde offenbar ein Bekenntniss von der Gottheit Christi. Das erhellt besonders klar aus der Anwendung der Worte Sacharja 14, 5 auf die Wiederkunft Christi; denn bei den Propheten lautet die Verheissung laut der LXX: ἥξει κύριος ὁ θεός μου, καὶ πάντες οἱ ἅγιοι μετ' αὐτοῦ. Sacharja spricht vom Kommen Jehova's. Der Verfasser aber wendet das Wort auf Jesum Christum an, sagt: c. XVI, 6: ἥξει ὁ κύριος καὶ πάντες οἱ ἅγιοι μετ' αὐτοῦ, und setzt das Kommen des Erlösers „auf den Wolken des Himmels", vgl. die letzten Worte des Kapitels, an die Stelle des Kommens Gottes selbst. Der Begriff κυριότης (IV, 1: ὅθεν ἡ κυριότης λαλεῖται, ἐκεῖ κύριός ἐστιν) bezeichnet die göttliche Herrscherwürde Christi. Damit stimmt die Taufformel überein (c. VII, 1), sofern die Taufe εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος (vgl. VII, 3) nicht nur das Bekenntniss zu dem Vater, Sohn und Geist, sondern auch die erlösende und heilbringende Gemeinschaft mit Vater, Sohn und Geist bezweckt, also ein Bekenntniss der Gottheit Christi in sich schliesst. Sogar der Umstand, dass der Weltverführer, ὁ κοσμοπλάνος d. h. der Widerchrist, erscheinen wird, als wäre er Gottes Sohn (ὡς υἱὸς θεοῦ) XVI, 4 scheint wenigstens einen Rückschluss auf die Gottheit Christi selbst nahe zu legen. Die wahre Menschheit des Erlösers ist wohl nur darin allein angedeutet, dass in dem Bilde der ἁγία ἄμπελος Δαβίδ, welches auf Jesum angewendet wird (IX, 2) die Abstammung Jesu von David bezeugt ist.

Während über die Person Christi immerhin deutliche Kundgebungen sich finden, liegen in der Διδαχή hinsichtlich des Werkes Christi nur indirecte Äusserungen vor. Ohne Zweifel wird auf das am Kreuze vergossene Blut Jesu, auf seinen Versöhnungstod, mit dem „heiligen Weinstock" David's hingedeutet, indem die Gemeinde für den gesegneten Kelch in der Eucharistie also Dank sagt (IX, 2): „Wir danken dir, unser Vater, für den heiligen Weinstock deines Knechtes David —, welchen du uns kund gethan hast durch deinen Knecht Jesum." Auf

Grund des Herrnworts: „Ich bin der wahre Weinstock u. s. w. Joh. 15, 1 ff. verglichen mit Ps. 80, 9 ff. besonders VI, 16, wird der gesegnete Wein, das Blut vom Weinstock, als das Blut Jesu Christi, des Sprösslings von David, in geheimnisvoller Handlung genossen. Der etwas befremdende Ausdruck des altüberlieferten Gebetes: ὃν ἐγνώρισας ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ, lässt sich vielleicht durch die nahe liegende Vermuthung aufklären, dass das Gebet ursprünglich in aramäischer Sprache gefasst war, und dass die Präposition בְּ, בְּיֵשׁוּעַ עַבְדְּךָ von den Griechen mit διὰ Ἰησοῦ statt ἐν Ἰησοῦ gegeben wurde. Auf die Passion Jesu bezieht sich zweifellos die Verordnung, dass die Gläubigen je Mittwochs und Freitags fasten sollen (VIII, 1 τετράδα καὶ παρασκευήν). Ferner die Thatsache der Auferstehung Jesu, als Bürgschaft unserer Auferstehung, ist vorausgesetzt theils in dem Wort von der „Auferstehung der Todten" (XVI, 6), theils in der gläubigen Erfahrung des „Lebens und in der getrosten Hoffnung der Unsterblichkeit", die wir Christo verdanken (IX, 3; X, 3). Die Feier des Sonntags (κυριακὴ κυρίου XIV, 1) durch gottesdienstliche Versammlungen, mit Agape und Eucharistie, weist jedenfalls auf Christi Auferstehung am ersten Wochentage hin.[1])

Was aber die Lehre der Διδαχή vom Heil betrifft, so finden wir nur vereinzelte Andeutungen. Die Bekehrung geht vor sich durch Reue und Busse einerseits, durch Glauben andererseits. Zwar von der im Altertum sogenannten „ersten Busse", die der Taufe voranzugehen hatte, ist in der Urkunde nirgends ausdrücklich die Rede. Es ist nur, da den Gläubigen mehr als einmal Bekenntniss der Sünden eingeschärft wird (IV, 14; XIV, 1): sehr nahe gelegt, anzunehmen, dass um so mehr demjenigen, welcher sich der Gemeinde erst anschliessen wollte, und sich um die Taufe bewarb, Selbstprüfung, Sündenbekenntniss und Umkehr von dem „Wege des Todes" (I, 1; V, 1 ff.) zur unerlässlichen Bedingung gemacht

---

1) Dass in der Διδαχή „der Tod und die Auferstehung Christi nicht erwähnt wird" (*Harnack*, Lehre, 162, 6) ist zu bestätigen, sofern eine ausdrückliche Erwähnung verlangt wird; für dieselbe bieten aber die mittelbaren Beziehungen auf beides einen hinreichenden Ersatz.

wurde. Der **Glaube** wird als wesentliches Stück des persönlichen Christentums und als Bedingung der Seligkeit am stärksten hervorgehoben XVI, 2; darnach ist der Christenstand ein Glaubensstand, vgl. X, 2; (εὐχαριστοῦμεν σοι — ὑπὲρ τῆς γνώσεως καὶ πίστεως καὶ ἀθανασίας ...). Dass aber der Glaube dem Verfasser nicht ein bloses Fürwahrhalten ist, sondern Zuversicht und Vertrauen zu Gott, erhellt aus XVI, 5, wo den ὑπομείναντες ἐν τῇ πίστει αὐτῶν die Errettung zugesagt wird. Indem aber der Christenstand gewisser Sklaven IV, 10 damit beschrieben wird, dass sie ἐπὶ (τὸν αὐτὸν) θεὸν ἐλπίζουσι, wird um so mehr klar, dass der Verfasser der Urkunde den Glauben als ein hoffnungsreiches Gottvertrauen fasst, was an den Hebräerbrief erinnert.

Während die Bekehrung auf Reue und Glaube beruht, eine sittliche Wendung des Herzens zu Gott voraussetzt, sieht die Διδαχή die Bekehrung doch nicht als eine blos menschliche Entschliessung, als ein ausschliesslich persönliches Handeln an, sondern geht tiefer, und erkennt darin eine göttliche Initiative, sofern Gott den Menschen **beruft**, ihm den h. **Geist schenkt**, und sich mit ihm in Gemeinschaft setzt. Von der Berufung ist c. IV, 10 die Rede, sofern „Gott nicht kommt um nach dem Ansehen der Person zu berufen (καλέσαι), sondern zu denen, welche der Geist zubereitet hat, (ἐφ' οὓς τὸ πνεῦμα ἡτοίμασεν). Also der h. Geist bereitet die Seelen zu für die Aufnahme in die Gemeinde Gottes; nur diejenigen, welche der h. Geist durch seine Gnadenwirkung (vgl. *gratia praeveniens*) vorbereitet hat, beruft Gott zur wirklichen Bekehrung, vermöge welcher „der heilige Name Gottes in den Herzen Wohnung macht“, (οὗ κατεσκήνωσας ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν, X, 2).

Aus einzelnen Gläubigen bildet sich die **Gemeinde** (c. IV, 14; XI, 11), die **Kirche** Gottes, welche bis zu den „Enden der Erde“ zerstreut ist (IX, 4; X, 5). Sie empfängt durch Christum mittels der Eucharistie die Gnadengaben: „geistliche Nahrung und Trank und ewiges Leben“ (X, 4: ἐχαρίσω πνευματικὴν τροφὴν καὶ ποτὸν καὶ ζωὴν αἰώνιον, d. h. geistliche Speise und Trank, die ewiges Leben gewähren). Es bedarf kaum der

Bemerkung, dass das Sakrament laut der Διδαχή nicht eine blos menschliche, sondern zugleich eine göttliche Handlung ist, ein Akt, durch den Gott Gnade schenkt (χαρίζεται), und dass mit Brod und Wein geistliche Nahrung und Trank zum ewigen Leben gewährt wird. Durch Gebrauch der Gnadenmittel einerseits, durch Wachen und Beten (XVI, 1 f.), nebst Ernst der Heiligung (vgl. I—V, vom Weg des Lebens und des Todes, besonders IV, 13 f.), durch gegenseitige brüderliche Vermahnung (IV, 2) und Erbauung (XV, 2) andererseits, muss der Gläubige sittlich wachsen, um dem Ziele der inneren Vollendung immer näher zu kommen (τελειωθῆναι XVI, 2 vgl. X, 5, ὑπομένειν ἐν τῇ πίστει, XVI, 5).

Wachsamkeit und stete Bereitschaft thun um so mehr noth, als wir nicht wissen, welche Stunde der Herr kommt (XV, 1). Es ist deutlich, dass die Erwartung der Parusie, und zwar in naher Zukunft, die Seelen erfüllte. Die Vorstellung von der Endzeit (ἔσχαται ἡμέραι XVI, 3 ff.) lehnt sich theils an die eschatologischen Reden Jesu Matth. 24 f., theils an II Thess. 2 und Apokal. 13 an. Es werden der falschen Propheten und Verführer viele auftreten, so dass selbst Gläubige verführt werden, dass Liebe in Hass und Verfolgung umschlägt. Dann wird der Weltverführer (ὁ κοσμοπλάνος, der Widerchrist) erscheinen, sich für Gottes Sohn ausgeben, Zeichen und Wunder verrichten, und Weltmacht erlangen. Dann wird, was die Menschen geschaffen haben, in das Feuer der Prüfung kommen.[1] Die im Glauben beharren, werden vor dem Verfluchten ge-

---

[1] XV, 5: Τότε ἥξει ἡ κτισις τῶν ἀνθρώπων εἰς τὴν πύρωσιν τῆς δοκιμασίας. *Hilgenfeld*, *Evangeliorum — quae supersunt*, 1884, S. 103, vermuthet statt κτίσις: κρίσις, was wegen εἰς τ. πύρωσιν τ. δοκ. unannehmbar ist. *Funk*, Quartalschrift 1884, 393, übersetzt: das Geschlecht der Menschen, *Sabatier* a. a. O. S. 66: *l'humanité*, *Harnack*, Lehre, 62: die Schöpfung der Menschen, = ἀνθρωπίνη κτίσις. Uns scheint κτίσις hier, wie öfters in der Profangräcität, einfach die Gründung, Stiftung, das Thun der Menschen zu bedeuten. Der ganze Satz erscheint uns als Anlehnung und Reminiscenz an I Kor. 3, 13 ff. Die πύρωσις τῆς δοκιμασίας ist abstrakt ausgedrückt dasselbe, was im apostolischen Wort mit (τὸ ἔργον) τὸ πῦρ δοκιμάσει einfacher gesagt ist.

rettet werden.[1]). Dann erscheinen die „Zeichen der Wahrheit“ (im Gegensatz zu dem Antichrist mit seinen ungöttlichen Zeichen und Lügenwundern, § 4). Das letzte dieser Zeichen ist die Auferstehung der Todten, jedoch nicht aller, sondern nur der Heiligen. Hiemit scheint ein Reich Christi auf Erden angedeutet zu sein.[2]) Dann wird der Herr auf den Wolken des Himmels kommen vor den Augen der Welt.

Laut dieser Übersicht enthält die Διδαχή, wenn auch nicht in begrifflich formulirter Gestalt und in Form eines Glaubensbekenntnisses, doch der Sache nach, zum Theil in indirecter Weise, eine Anzahl gewichtiger Heilsthatsachen und Wahrheiten der apostolischen Verkündigung. Sie zeugt für den in den Gemeinden jener frühen Zeit lebendig vorhandenen und überlieferten Gemeinglauben der Christenheit. Was diese, unseres Erachtens spätestens dem Anfang des zweiten, wo nicht dem Ende des ersten Jahrhunderts nach Christo angehörige Urkunde uns gibt, trägt, wie *Harnack* a. a. O. S. 166, Nr. 6 f. mit Recht constatirt, nicht einen judaistischen Charakter, sondern einen heidenchristlichen; ist sie doch laut Überschrift τοῖς ἔθνεσιν bestimmt, und warnt nachdrücklich vor dem Genuss von Götzenopferfleisch, welcher ein Dienst todter Götter sei, VI, § 3.[3]) Es

[1]) Die Handschrift hat: 'Υπ' αὐτοῦ τοῦ καταθέματος. *Bryennios*, S. 54, Anm. 8, und nach ihm *Harnack* verstehen das κατάθεμα von Christo, als welchen die an ihm sich Ärgernden für einen „Fluch“, einen Verwünschten halten. *Funk* a. a. O. vermuthet ἐπ' αὐτοῦ τοῦ κάτω θέματος = ἐπὶ τῆς γῆς. Das dürfte Wenigen einleuchten. Wir treten hier der Vermuthung *Hilgenfeld*'s, a. a. O., bei, dass statt ὑπ' zu lesen sei ἀπ' αὐτοῦ u. s. w.

[2]) *Harnack*, Lehre, S. 166, unter 7, bemerkt: „speciell ist von einem Reiche der Herrlichkeit auf Erden nicht die Rede“. Hiegegen ist zu erinnern, dass in der Schrift und bei den Vätern überall, wo eine doppelte Auferstehung unterschieden ist, auch ein Reich der Herrlichkeit auf Erden, vor dem Weltgericht und der Schöpfung der neuen Welt, vorausgesetzt ist. Wenn nun bezeugt wird, ἀνάστασις νεκρῶν, οὐ πάντων δὲ u. s. w., ferner wenn X, 5 die βασιλεία Gottes ewähnt wird, die er seiner Gemeinde bereitet hat: so ruht das offenbar auf der apostolischen Verkündigung, z. B. I Kor. 15, 23 ff.; Apokal. 20, 4 ff. Somit dürfte auch hier ein Reich der Herrlichkeit vor der allgemeinen Auferstehung und dem Gericht vorausgesetzt sein.

[3]) *Sabatier*, *La Didaché* 1885, behauptet durchweg, die „Apostellehre“ habe ein „palästinisches“, d. h. judenchristliches Gepräge. Offenbar unterschätzt er einerseits das positiv christliche, was theils ausgesprochen theils

ist übrigens unverkennbar, dass das Lehrwort Christi und die apostolische Wahrheit schon nicht mehr allenthalben ächt und rein bewahrt, sondern durch einzelne Verflachungen und selbstgerechte Vorstellungen getrübt und entstellt worden ist (vergl. das Wort Christi Matth. 7, 12 mit Διδ. I, 2, wo jenes negativ umgebildet und verflacht ist; ferner VI, 2 und andere Aussprüche).

Nächst der „Lehre der zwölf Apostel“ steht, gleichfalls erhellt „von der Abendröthe apostolischen Glanzes“ [1]), aber wie jene von einer erbleichten Lebensgestalt zeugend, der („erste“) Brief des römischen Clemens an die Korinthier. Ein hoher Rang gebührt dieser Schrift mit Fug und Recht, nicht blos wegen der verhältnissmässigen Sicherheit ihrer Abfassung durch einen namhaften Apostelschüler, als Sendschreiben einer Gemeinde, wie die römische ist, nicht blos wegen ihres hohen Alters (aus dem letzten Jahrzehent des ersten Jahrhunderts) [2]),

---

angedeutet ist, andererseits den erklärten Gegensatz gegen jüdisches Wesen (VIII, 1 f.), sowie die durchgängige Bestimmung für Heidenchristen, welche nicht blos in der Überschrift, sondern auch im Inhalte selbst hervortritt. Nur so viel ist einzuräumen, dass die ursprüngliche Herkunft des mitgetheilten aus urapostolischer Verkündigung und Sitte am Tage liegt.

1) *Jacobi*, Die kirchliche Lehre von der Tradition und heiligen Schrift, 1847, S. 44.

2) Dass der Verfasser unseres Briefs, d. h. des sogenannten „ersten“ Briefs, der römische Clemens sei, ist so gut bezeugt, dass es von jeher anerkannt und nur selten, mit schwachen Gründen, bezweifelt wurde, so in neuerer Zeit durch *Baur* (Paulus, 1. Aufl., 472, Anm., 2. Aufl., II, 68 ff., ferner Die ignatianischen Briefe, 1848, S. 127 f.), *Schwegler* (Nachapostolische Zeit II, 125 ff.), von *Volckmar*, Theol. Jahrbücher, 1856, 287 ff. Allerdings kann, wie *Hilgenfeld*, Die apost. Väter, 1853, 99, mit Recht erinnert, von Ächtheit insofern nicht die Rede sein, als der Brief selbst auf den Namen des Clemens keinen Anspruch macht. Aber die Überlieferung, dass dieser ihn verfasst habe, geht so weit (bis in die Mitte des zweiten Jahrhunderts) zurück, und tritt so stetig und einstimmig auf, dass sie dem Gewicht eines Selbstzeugnisses der Schrift gleich zu schätzen ist. *Schwegler* hatte aus dem unzweifelhaften Umstand, dass es eine Anzahl pseudo-clementinischer Schriften gibt, Verdacht auch gegen unsern Brief geschöpft; diesen Gedanken hat *Bunsen*, Ignatius und seine Zeit, 1847, *ad absurdum* geführt durch die Erwiderung: weil es pseudo-isidorische, pseudo-platonische, pseudo-virgilische Schriften gibt, so müssen wir alles, was den Namen des Isidor, des Plato, des Virgil trägt, für unächt halten. Im übrigen hat *Ritschl*, Altkath. Kirche, 1. Aufl.,

sondern auch um ihres inneren Gehalts und Werthes willen. Dieser wurde vom höchsten Altertum an bis auf unsere Tage mit wenigen Ausnahmen, anerkannt und hat ihm ehemals sogar die Würde einer öffentlichen kirchlichen Vorleseschrift verschafft. *Eusebius*, K. Gesch. III, 16, nennt das Schreiben μεγάλη τε καὶ θαυμασία (ἐπιστολὴ), und das nicht mit Unrecht: es ist in der That ein köstlicher Brief, recht aus dem Leben und für das Leben, mit Wärme und Herzlichkeit, lehrreich und erbaulich geschrieben, ein Kleinod des christlichen Altertums, woraus „ein Gemüt voll Harmonie und Klarheit“ [1]) spricht. Aus Anlass von Zerwürfnissen, welche in der korinthischen Gemeinde ausgebrochen waren, und die zur Absetzung einiger frommen Ältesten

---

282 ff., die Ächtheit des Briefes siegreich vertheidigt, und selbst innerhalb der *Baur*'schen Schule wird sie von *Zeller*, Theolog. Jahrb. 1842, 61 ff., und *Köstlin*, ebendas. 1850, 247 f., anerkannt. *Hilgenfeld*, Apost. Väter, S. 96 ff., hat gegen die Urheberschaft des Clemens geltend gemacht, der Brief sei wesentlich paulinisch; nun stehe aber eine mächtige antipaulinische Überlieferung, wornach Clemens der vertraute Jünger und unmittelbare Nachfolger des Petrus in Rom gewesen sei, derjenigen gegenüber, welche er die petropaulinische nennt: folglich müsse Clemens auf der petrinischen Seite gestanden haben, und könne schwerlich als Verfasser unseres Briefs gelten. Dieses Bedenken hat *Lipsius*, *de Clementis rom. ep. ad Cor.* 1855, p. 166 ff. durch eine kritische Prüfung der „petrinischen“ Sage entkräftet, indem er nachwies, dass letztere erst aus der pseudo-clementinischen Literatur in die lateinische Überlieferung übergegangen ist. Uns scheint die übertriebene und leichtgläubige Vorliebe für die Pseudoclementinen, welchen *Hilgenfeld* auch an andern Orten allzuviel Zutrauen schenkt, ihn hier verblendet zu haben. — Was die Zeit der Abfassung betrifft, so sei hier nur kurz erwähnt, dass die Forschungen über den Brief (*Rothe*, *Bunsen*, *Hilgenfeld*, *Gundert*, Zeitschrift für luth. Theol. 1853, 643; *Lipsius*, 137 ff.; *Zahn*, Hirt des Hermas, 1868, 44 f.; A. *Harnack*, *Clementis rom. epistolae*, 1876, Proleg. LVI ff.) einstimmig auf dieselbe Zeit gekommen sind, wie früher *Cotelier*, *Tillemont* u. A., nämlich c. 93—96 n. Chr. *Volckmar*'s Behauptung a. a. O., dass der Brief erst c. 120 n. Chr. geschrieben sein könne, steht auf allzu schwachen Füssen, so kategorisch sie auftritt. Dass der Brief im Jahre 95 oder 96 geschrieben sei, wird jetzt ziemlich allgemein angenommen. — Seit 1875 besitzt die gelehrte Welt durch *Bryennios* den Brief des Clemens vollständig, während bis dahin das Stück c. 57 Schluss bis c. 64 Anfang verloren war. Nun umfasst der Brief 65 Kapitel, namentlich auch das herrliche Gebet c. 59—61, um von dem werthvollen Beitrag hier zu schweigen, den die Handschrift von Constantinopel zur Textkritik gebracht hat.

[1]) *Dorner*, Lehre von der Person Christi, I, 136.

durch Umtriebe ehrgeiziger Parteimänner geführt hatten, wendet sich die römische Gemeinde an die Schwestergemeinde zu Korinth, und fordert sie mit herzlicher Theilnahme zur Busse und Besserung, zur Demut und gegenseitigen Versöhnung, zu Friedfertigkeit und brüderlicher Liebe, zum Einhalten kirchlicher Ordnung, und zum Fleiss in guten Werken dringend auf. Als Beweggrund dazu wird geltend gemacht der Wille Gottes und der heilige Christenberuf, das Vorbild Jesu, der sich selbst erniedrigt und gedemütigt hat, vornämlich aber die nahe bevorstehende Zukunft des Herrn und seines Reiches, das nur den treuen Knechten zu Theil werden kann.

Die Hauptfrage ist für uns: welchen Lehrcharakter trägt der Brief? Eine Nebenfrage ist die, ob der Verfasser wirklich den Heidenchristen beizuzählen sei? Man setzt letzteres gewöhnlich voraus. *Gundert* hat dagegen, Zeitschrift für luth. Theol. 1853, 651, aus dem Preis der Erzväter c. 32 schliessen wollen, der Verfasser müsse ein geborener Israëlite sein; allein es liegt in jener Stelle lediglich nichts, was ein gläubiger Heidenchrist nicht ebenso gut auf Grund der alttestamentlichen Schriften sagen konnte. Dass der Lehrcharakter des Briefs paulinisch sei, ist die herrschende Annahme, welche jedoch von der *Baur*'schen Schule bestritten wird: namentlich hat *Köstlin* behauptet (Theol. Jahrb. 1850, 247), der Brief könne nicht aus der paulinischen Richtung hervorgegangen sein; laut des Briefes müsse in Rom damals das petrinische Judenchristentum das Übergewicht gehabt haben. *Schwegler*, obgleich er den Brief in der Hauptsache in die paulinische Entwickelungsreihe stellt, fasst ihn dennoch als ein vermittelndes Abkommen mit der judenchristlichen Richtung auf, sofern der Brief den Apostel Paulus und Jakobus, die πίστις und die ἔργα, durch äusserliche Verknüpfung der Gegensätze zusammen bringen wolle, wodurch derselbe ein „verwaschenes“ charakterloses Gepräge bekommen habe. — Wir können, bei aufmerksamer und unbefangener Lesung, nicht eine einzige deutliche Spur von Berücksichtigung judenchristlicher Gegensätze, keinen Seitenblick auf das Verhältniss zwischen Heidenchristen und Judenchristen im Briefe entdecken.

Derselbe macht vielmehr einen solchen Eindruck, dass man voraussetzen muss, theils die korinthischen Irrungen hatten keine derartige nationale, oder, wenn wir so sagen dürfen, confessionelle Färbung, theils in der römischen Gemeinde trat der Gegensatz zwischen heidenchristlicher und judenchristlicher Richtung nicht mehr zu Tage. Die christliche Grundanschauung des Verfassers, welche seinen Ermahnungen zu Grunde liegt, so wie die Denkart der damaligen römischen Gemeinde, in deren Namen er die Feder führt[1]), ergibt sich aus folgendem. Clemens bekennt mit deutlichen Worten „die Erlösung durch das Blut des Herrn, für alle, die da glauben und auf Gott hoffen", c. 12, § 7[2]); noch mehr, er spricht aus: „wie Jakob's Nachkommen nicht durch sich selbst noch durch ihre Werke oder gerechte Thaten, sondern durch Gottes Willen gross geworden sind, so werden auch wir, nachdem wir durch seinen Willen in Christo Jesu berufen worden, nicht durch uns selbst gerecht, und nicht durch unsere Weisheit, Einsicht, Frömmigkeit, oder durch Werke, die wir in Heiligkeit des Herzens gethan haben, sondern durch den Glauben (*οὐ δι' ἑαυτῶν δικαιούμεθα — ἀλλὰ διὰ τῆς πίστεως*), durch welchen Gott, der Allherrscher, von Anfang an alle gerechtfertigt hat", c. 32, § 3 f. — Der erstere Satz hat zwar auch an dem Ausspruch I Petri 1, 18 f. eine nahe Parallele, aber desto gewisser ist der zweite, welcher Rechtfertigung durch Glauben, mit Ausschluss der Werke lehrt, rein paulinisch, auch hinsichtlich der Auffassung des alttestamentlichen Heilsweges.[3]) Nach solchen Worten lässt sich doch ge-

---

1) Diesen Gesichtspunkt betont *Köstlin* (Theol. Jahrb.) mit Recht, indem er den Brief, als Gemeindeschreiben, für eine authentische Urkunde des Standpunkts der römischen Mehrheit erklärt. Wir ziehen jedoch aus dem, was wir beobachtet haben, einen dem seinigen entgegengesetzten Schluss.

2) Das rothe Zeichen am Fenster der Rahab habe bedeutet, *ὅτι διὰ τοῦ αἵματος τοῦ κυρίου λύτρωσις ἔσται πᾶσιν τοῖς πιστεύουσιν καὶ ἐλπίζουσιν ἐπὶ τὸν θεόν*, c. 12. *Patrum apostolicorum opera* rec. *Dressel*, Lips. 1857; *Clementis rom. epp. ed. de Gebhardt, Harnack*, 1876, p. 26.

3) Dass der letztere Satz ächt paulinisch ist, erkennen nicht nur *Lipsius, de Clementis rom. epist.* 1855, S. 82; *Ritschl*, Entstehung der altkath. Kirche. 2. Aufl., S. 275; von *Engelhardt*, Christentum Justin's des Märtyrers, 1878.

wiss nicht annehmen, dass eine mosaische Gesetzesgerechtigkeit im Sinne des Clemens liege, wie *Köstlin* a. a. O. meint, welcher bestimmt behauptet, dass nicht blos das sittliche Gesetz, sondern geradezu das mosaische Gesetz als ewig gültig dargestellt sei; indessen kann jene Stellen, auf welche diese gewagte Behauptung sich stützt (c. 40 und 53), niemand, der sie im Zusammenhang mit dem unmittelbar folgenden (41 resp. 54) erwägt, in jenem Sinne verstehen.

Nirgends im ganzen Brief unterwirft Clemens die Christen dem mosaischen Gesetze, nirgends behauptet er Erhaltung des Judentums, nirgends widerspricht er der paulinischen Lehre vom Glauben geradezu, nirgends stellt er auch nur πίστις καὶ ἔργα, als den Heilsweg, äusserlich zusammen. Er fordert überall nicht levitische und gesetzliche Gerechtigkeit, sondern christliche Tugend, wobei er allerdings die Liebe, die Werke fleissig treibt, ohne dieselben so klar und gründlich, wie Paulus, aus dem Glauben, als Früchte und Lebenserweisungen desselben abzuleiten.[1]) —

Was den Tod Jesu betrifft, so fasst *Ritschl* den Clemens nicht getreu auf, wenn er (2. Aufl. 281 f.) meint, derselbe erkenne im Tode Jesu nur eine That der Demut und Geduld, ein sittliches Vorbild, nicht aber eine That der Erlösung, er sehe darin nicht die Begründung eines neuen Verhältnisses zu Gott, sondern nur die Veranlassung eines neuen Verhaltens des Menschen zu Gott. Aus den Stellen selbst

---

S. 396 und andere, sondern auch *Hilgenfeld*, Ap. Väter, S. 86; *Pfleiderer*, Paulinismus, S. 409 („strengste paulinische Wendung") und andere an.

1) *Lipsius*, um zu zeigen, dass Clemens von Rechtfertigung durch Glauben oder Werke, wiewohl in der Hauptsache paulinisch, doch nicht ganz correct in paulinischer Lehrform handle, führt § 68 f. unter anderem c. 13 an, wo gesagt sei: ποιεῖν κρίμα καὶ δικαιοσύνην. Dies beruht indes auf Misverständniss; die fraglichen Worte gehören noch zu dem alttestamentlichen Spruch Jerem. 9, 24, resp. I Sam. 2, 10, haben also einen ganz anderen Sinn, als *Lipsius* meint. So viel ist richtig, Clemens fasst den Glauben selbst als eine sittliche Handlung auf. Ob es aber darum schlechthin treffend sei, zu sagen, dass nach Clemens *non opera fide, sed fides operibus continetur*, oder gar, dass seine Lehre von Glauben und Werken „nach Judaismus schmecke", S. 69, das müssen wir denn doch bezweifeln.

geht klar genug hervor, dass Clemens den Tod Christi allerdings als eine erlösende und versöhnende That anerkennt, z. B. C. 21, 6: τὸν κύριον Ἰησοῦν, οὗ τὸ αἷμα ὑπὲρ ἡμῶν ἐδόθη, ἐντραπῶμεν· c. 49, 6: διὰ τὴν ἀγάπην ἣν ἔσχεν πρὸς ἡμᾶς, τὸ αἷμα αὐτοῦ ἔδωκεν ὑπὲρ ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς — καὶ τὴν σάρκα ὑπὲρ τῆς σαρκὸς ἡμῶν, καὶ τὴν ψυχὴν ὑπὲρ τῶν ψυχῶν ἡμῶν vgl. Röm. 5, 8 — C. 7, 4: Ἀτενίσωμεν εἰς τὸ αἷμα τοῦ Χριστοῦ καὶ γνῶμεν ὡς ἔστιν τίμιον τῷ θεῷ τῷ πατρὶ αὐτοῦ, ὅτι διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν ἐκχυθὲν παντὶ τῷ κόσμῳ μετανοίας χάριν ἐπήνεγκεν. Die Worte von der Sinnesänderung nöthigen uns keineswegs anzunehmen, dass Clemens, was er hier ausgesprochen hat, wieder zurücknehmen wolle; im Gegentheil muss in diesen Aussagen die Idee der Stellvertretung um so gewisser anerkannt werden, als in den Worten des 49ten Kapitels diese Idee durch mehrere Wendungen ausgedrückt ist. Ist hier, wie selbst *Lipsius* zugesteht, der Begriff der Stellvertretung nicht zu umgehen, so liegt er um so gewisser auch in den übrigen Aussprüchen. Der Tod Jesu, als versöhnende That, wirkt nach Clemens die wahre Busse, die im Glauben Sündenvergebung empfängt. Allerdings dringt Clemens sehr stark und in immer neuen Wendungen auf die christliche Tugend, auf Liebe, Demut, gute Werke, und begründet die Aufforderung dazu nicht blos durch Hinweis auf die Erlösung durch Christum, auf sein Vorbild und Gebot (C. 13 u. 49), sondern auch durch Berufung auf Gottes Willen überhaupt. Allein das bringt die Veranlassung des Schreibens und dessen praktische Abzweckung mit sich. Wenn gleich der Brief in seinen paränetischen Stücken von der scharfen paulinischen Lehrform mannigfach abweicht, so tritt doch in der Hervorhebung der Rechtfertigung durch den Glauben, der stellvertretenden Tragweite des Todes Jesu, und in der meist typischen und allegorischen Benützung des Alten Testamentes der paulinische Geist so unverkennbar hervor, dass man allerdings sagen darf, Clemens erweise sich als paulinischer Schüler. Stellt er doch den Apostel Paulus hoch genug, und benützt sein Ansehen, um auf die Korinthier mit Berufung auf ihn und seinen Brief (c. 47) Ein-

druck zu machen. Mit Recht erkennen nicht nur *Ritschl*, nicht nur *Thiersch* (ap. Zeit 347 ff.), sondern auch *Hilgenfeld*, *Gundert*, *Lipsius*, *Engelhardt* die ächt paulinische Grundlage der Lehre unseres Briefes an. Eben damit aber ist, da derselbe ein Gemeindeschreiben ist, auch so viel sicher gestellt, dass die römische Gemeinde am Schluss des ersten Jahrhunderts, weit entfernt dem Ebionismus zu huldigen, oder sich demselben auch nur zu nähern, im Gegentheil paulinisch gesinnt war. Die Spannung zwischen Heiden- und Judenchristen war vorüber, die judaistischen Bestrebungen waren verschollen, von einem Gegensatz zwischen Paulus und Petrus war keine Rede mehr, beide Apostel dachte man sich nur als ein harmonisches Paar (c. 5). Noch mehr: es kann auch niemals früher jene Kluft zwischen Paulus und Petrus, Heiden- und Judenchristen befestigt gewesen sein, welche man voraussetzt (vgl. *Gundert* a. a. O. 1854, 484, f. *Lipsius* a. a. O. 126 ff.), Ferner, so wenig als in Rom, kann dazumal in Korinth Judaismus herrschend, oder auch nur Gegensatz zwischen paulinischem und petrinischem Christentum vorhanden gewesen sein. Die korinthischen Parteimänner, mit welchen das Schreiben zu thun hat, waren paulinische Christen, die ganze Gemeinde huldigte dem Heidenapostel, dem sie ihre Gründung verdankte (c. 47). Es handelte sich dort keineswegs um einen Gegensatz zwischen Petrus und Paulus; die ehemalige petrinische, paulinische und Apollopartei waren sämtlich verschollen und nur noch aus dem paulinischen Briefe bekannt, von irgend etwas Judaistischem in damaliger Zeit keine Spur, das römische Gemeindeschreiben setzt unverkennbar Glauben und Lehre als bei römischen und korinthischen Christen gleichmässig vorhanden voraus. Somit legt der Brief des Clemens Zeugniss ab, unverwerfliches Zeugniss, über die wesentlich paulinische Denkweise und Lehre dieser zwei bedeutenden Gemeinden der Christenheit noch vor dem Schluss des ersten christlichen Jahrhunderts.

Der sogenannte „zweite Brief des Clemens“ ist weder ein Brief, noch dem römischen Clemens angehörig; nicht einmal aus der Lebenszeit desselben stammt er. Dies liess sich

schon früher erkennen.[1]) Seit der Publication von Bryennios, welche 1875 zum erstenmal diese Schrift vollständig ans Licht brachte, ist ausser Zweifel gestellt, dass dieselbe nichts anderes ist als eine Homilie, die älteste Predigt, die wir bis jetzt kennen. Sie umfasst, statt der 12 Kapitel, die man bisher hatte, nicht weniger als 20 Kapitel. Der ungenannte Verfasser nennt seinen Vortrag am Schluss, c. 19, § 1 eine ἔντευξις (Ansprache, Vermahnung) εἰς τὸ προσέχειν τοῖς γεγραμμένοις, sich selbst aber bezeichnet er als den ἀναγινώσκων ἐν ὑμῖν. Wenn er c. 17, § 3 ermahnt: ὅταν εἰς οἶκον ἀπαλλαγῶμεν, μνημονεύωμεν τῶν τοῦ κυρίου ἐνταλμάτων u. s. w., so ist klar, dass er den Heimweg im Auge hat aus der gottesdienstlichen Versammlung, in der er selbst als Sprecher auftritt. Der Verfasser ist unstreitig selbst ein geborener Heide, und wendet sich an bekehrte Heiden. Er verräth eine entschieden antijudaistische Gesinnung, wenn, mit Anwendung der Weissagung Jesaja 54, 1 auf die Heidenkirche gesagt wird: „unser Volk schien gottverlassen zu sein, nun aber sind wir, da wir gläubig wurden, zahlreicher geworden, als diejenigen, welche Gott zu haben schienen" (πλείονες ἐγενόμεθα τῶν δοκούντων ἔχειν θεόν) C. 2, § 3; das heisst zahlreicher als die Gemeinde Israëls; offenbar verräth dies eine geringe Meinung von dem jüdischen Volk und dem Werth seiner Frömmigkeit. Um so höher denkt der Verfasser von Christo; er stellt § 1 f. den Grundsatz voran: „Wir müssen von Jesu Christo hoch denken; wir müssen ihn als Gott, als den Richter der Lebendigen und Todten betrachten, von unserem Heil nicht

[1]) Schon 1698 äusserte der in England lebende deutsche Gelehrte J. E. *Grabe* im *Spicilegium ss. patrum* I, 268 die Vermuthung, die fragliche Schrift sei das Bruchstück einer Homilie. Dieser Ansicht ist Verf. in der 1. und 2. Auflage gegenwärtiger Schrift (1851 u. 1857) beigetreten. wie auch *Hefele*, *Pater ap.* ed. 3, p. XXXIX und *Hilgenfeld*, Ap. Väter, S. 111. Dessen ungeachtet hat letzterer später, N. Test. Fasc. I, p. XXXIX, die Vermuthung gewagt, die Schrift sei nichts anderes als dasjenige Schreiben an die Korinthier, welches laut der Ausserung des Dionysios, Bischofs von Korinth (Eus. K. Gesch. IV, 23, § 10), der Bischof Soter von Rom 167—175 an die Korinthier gerichtet habe. Dieser Hypothese trat auch *Harnack* bei, *Patres app.* I, 1875, Proleg. XCI. — Das alles erledigt sich jetzt, denn durch das Erscheinen des vollständigen Textes ist volles Licht über diese Urkunde verbreitet.

gering denken!" — „Ihn, der uns erlöset hat, sollen wir nicht blos mit Herr-Herr-sagen, sondern mit aufrichtigem Gehorsam und heiligem Wandel bekennen;" c. 4, § 1 ff. Die ganze Homilie dringt auf praktisches Christentum, aber auf Grund der Erlösung durch Christum, die aus Gottes Erbarmung hervorgegangen ist.[1])

Eine wirkliche Urkunde aus dem Kreise der apostolischen Väter ist dagegen der sogenannte Brief des Barnabas. Auch diese Schrift macht, wie der „erste Clemensbrief", den Verfasser nicht selbst namhaft; erst die Alexandriner, Clemens und Origenes, nennen den Barnabas als Verfasser. „Pseudonym" die Schrift zu nennen, wie *Harnack* thut, *Patres apost.* I, 1875, XLVI, und *Engelhardt*, Christentum Justin's, S. 375 „Pseudobarnabas", ist unmotivirt, denn nicht eine einzige Stelle deutet an, dass der apostolische Barnabas der Verfasser sei, vgl. *Riggenbach*, Der sogen. Brief des Barnabas, Progr. 1873, S. 4. Dass aber dieser den Brief in keinem Falle verfasst haben könne, ist derzeit von allen Kennern, auch römisch-katholischen Gelehrten (z. B. *Hug*, *Hefele*, Das Sendschreiben des Ap. Barnabas, 1840, S. 147 ff.; *Funk*, *Patres apost.* ed. 5, 1878, Prolegg. IV ff.) anerkannt. Die Abfassungszeit betreffend, ist diese Schrift

---

[1]) Und diese Schrift soll, nach *Schwegler*, der darin freilich an *Schneckenburger*, Evangelium der Ägypter, 1834, einen Vorgänger hatte, ebionitische Denkweise verrathen (a. a. O. I, 448 ff.), freilich nur so, dass sie zugleich eine „Bestreitung des Ebionismus innerhalb des Ebionismus" (S. 454), d. h. ein hölzernes Schüreisen, sein muss. Die hiefür geltend gemachten Gründe hat bereits *Ritschl*, Altkath. Kirche, 1. Aufl., S. 295 ff., 2. Aufl., S. 286 ff. schlagend widerlegt durch den Nachweis, dass die Sittenlehre dieser Schrift nicht auf der Auktorität des mosaischen Gesetzes, sondern auf dem Evangelium beruht; sowie durch die Erinnerung, dass weder der Gegensatz von αἰὼν οὗτος und μέλλων, noch die Askese und Busse, worauf hier gedrungen wird, an und für sich ebionitisch sind. In demselben Sinn sprach sich *Hilgenfeld* aus, Apost. Väter, S. 118 ff. — Indessen ist einzuräumen, dass wir in dieser Homilie eine moralisirende Verflachung des Christentums finden, welche von der apostolischen Lehrweise weit abweicht. Deshalb stimmt *Engelhardt*, Christentum Justin's, S. 401 f., der von *Harnack*, Zeitschrift für K. Gesch. 1876, I, 264 ff. 329 ff. vorgeschlagenen Zeitbestimmung für die Abfassung der fraglichen Schrift, nur in dem Sinne bei, dass tief bis an die Grenze der Lebenszeit des Irenäus herabgegangen werde.

frühestens bald nach der Zerstörung Jerusalems und des Tempels durch Titus (70), spätestens kurz vor dem zweiten römisch-jüdischen Krieg unter Hadrian (vor 132) geschrieben. C. 4 Ende und c. 16 ist von der Zerstörung Jerusalems und des Tempels die Rede, und zwar in solcher Weise, dass mit ziemlicher Sicherheit sich vermuthen lässt, diese Begebenheit sei nicht so gar lange vorher erfolgt. Auch das stetige Hervortreten des Eschatologie und des Chiliasmus weist auf die Nähe des apostolischen Zeitalters hin. — Der Grundcharakter dieses Briefes liegt in seinem Gegensatz gegen den Judaismus. Es ist eine richtige Beobachtung von *Hilgenfeld*, Apost. Väter, S. 37, dass eben in diesem Hervortreten der ursprünglichen Streitfrage über das Verhältniss des Christentums zum Gesetz, das hohe Alter der Schrift sich bewähre. In dem lehrhaften Theil der Schrift, c. 1—17, finden wir, abgesehen vom Eingang und Schluss desselben, kaum ein Kapitel, worin nicht theils durch typische Deutung alttestamentlicher Begebenheiten und Anstalten auf Christum und den Neuen Bund, theils durch ausdrückliche Polemik, jener Gegensatz ausgeprägt wäre. Der Verfasser warnt seine Leser davor, sich dem Mosaismus als Proselyten anzuschliessen.[1]) Zur Unterstützung dieser Warnung will er ihren Glauben und ihre Erkenntniss (*γνῶσις*) fördern helfen. Diese *γνῶσις* nun besteht in der Einsicht, dass im Alten Bunde schon der Neue als der wahre und vollkommene voraus verkündigt und angebahnt sei, sofern theils Verordnungen des Gesetzes, als Speisegesetze, Sabbat, Beschneidung, Opfer, besonders aber der Ritus des Versöhnungsfestes (c. 10; 15; 7—9), Vorbilder auf Christum, sein Leiden und seine Gebote sind, theils die Propheten bereits erklärt haben, wie nichtig und Gott misfällig das Fasten und die Opfer der Juden sind (c. 3. 4), ja wie schon

---

[1]) C. 3 Schluss: Gott hat uns im voraus seine Offenbarung ertheilt über alles, damit wir nicht wie Proselyten an dem Gesetze Jener scheitern, *ἵνα μὴ προσρησσώμεθα ὡς ἐπήλυτοι τῷ ἐκείνων νόμῳ.* Den griechischen Originaltext der vier ersten Kapitel, die man nur in der alten lateinischen Übersetzung hatte, verdanken wir *Tischendorf* und der Sinaitischen Bibelhandschrift. C. 4, 6: *Ἔτι δὲ καὶ τοῦτο ἐρωτῶ ὑμᾶς — προσέχειν νῦν ἑαυτοῖς καὶ μὴ ὁμοιοῦσθαί τισιν ἐπισωρεύοντας ταῖς ἁμαρτίαις ὑμῶν, λέγοντας ὅτι ἡ διαθήκη ἐκείνων καὶ ἡμῶν ἐστι.*

im Verlauf der Geschichte des Alten Bundes, z. B. als Mose die Gesetztafeln zerbrach, Israël des Bundes verlustig geworden sei (4. 13 f.), was alles jetzt durch die Erscheinung Christi und durch Verwerfung der Juden bei der Zerstörung des Tempels, in Erfüllung gegangen ist (4. 16).

Hier geht der Verfasser durch die Behauptung, dass das Gesetz, nach seinem buchstäblichen Sinne, von Anfang an gar nichts gegolten habe, dass n u r wir Christen den richtigen Bund, die Beschneidung, den Sabbat haben, dass alles, was die Juden im Unterschied von der Kirche Christi besitzen, Gott misfällig sei — weit über den Apostel Paulus hinaus, welcher die göttliche Auktorität des Mosaismus, für die vorchristliche Zeit, stets nachdrücklich anerkannte. Kurz es ist, bei systematischer Durchführung der allegorischen und typischen Schriftauslegung (γνῶσις), ein Schritt gethan zur Annäherung an die dualistisch-gnostische Ansicht, jedoch ohne die Schranke wirklich zu überschreiten, welche Lehre und Irrlehre trennt (*Ritschl*, 1. Aufl., S. 294 ff.; *Reuss, Hist. de la théol.* II, 557 ff.; *Hilgenfeld*, 41 ff.). Christus hat ein neues Gesetz gebracht, ohne das Joch eines Zwanges.[1]) Er ist Mensch geworden und im Fleisch erschienen, denn sonst hätten wir ihn nicht können sehen und doch unverletzt bleiben, wie man ja nicht einmal in die Strahlen der Sonne, die doch nur sein W e r k ist, und einst nicht mehr sein wird, hineinschauen kann (c. 5). Er hat gelitten, damit wir durch Sündenvergebung geheiligt würden; durch die Besprengung mit seinem Blute, durch seine Wunden sind wir geheiligt (c. 5, 1; 7, 2).[2]) Der wahre Tempel sind Menschenherzen, in denen, vermöge der Einwohnung Christi, Gott selber wohnt (c. 6; 4; 16); sie geben sich selbst Gesetze (c. 21: *ἑαυτῶν γίνεσθε νομοθέται ἀγαθοί*). Ein zerschlagenes Herz ist das Opfer, das Gott wohlgefällt. Nur die Beschneidung des Herzens (und der Ohren)

1) C. 2, 6: Ταῦτα οὖν κατήργησεν, ἵνα ὁ καινὸς νόμος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἄνευ ζυγοῦ ἀνάγκης ὤν, μὴ ἀνθρωποποίητον ἔχῃ τὴν προσφοράν.

2) C. 7, 2: Εἰ οὖν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, ὢν κύριος καὶ μέλλων κρίνειν ζῶντας καὶ νεκροὺς, ἔπαθεν, ἵνα ἡ πληγὴ αὐτοῦ ζωποιήσῃ ἡμᾶς, πιστεύσωμεν ὅτι ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ οὐκ ἠδύνατο παθεῖν, εἰ μὴ δι' ἡμᾶς.

gilt vor ihm (2; 4; 9), an die Stelle des Sabbats aber ist der achte Tag getreten, als Freudengedächtniss der Auferstehung Jesu (c. 15).

So entschieden wird hier die Neuheit und Selbständigkeit des Christentums, das an die Stelle des aufgehobenen Alten Bundes und des mosaischen Gesetzes tritt, ausgesprochen; mit so schneidender Schärfe wird hier das volle Judentum, und das judaisirende Wesen in der Christenheit bekämpft. Es scheint der beseelende Gedanke des Briefs zu sein: „das alte ist vergangen, siehe es ist alles neu worden.“ Sicherlich ist diese Schrift, mit ihrem Gegensatz gegen das mosaische Gesetz, im Kreise des paulinischen Christentums entstanden, wiewohl die paulinische Lehrform allerdings weniger daraus hervortritt, als die Anschauungsweise des Hebräerbriefs.[1])

In Hinsicht der dogmatischen Richtung haben die Briefe des *Ignatius* viele Verwandtschaft mit dem Brief des Barnabas, dem sie, ihre Ächtheit vorausgesetzt, auch der Zeit nach nahe stehen. Die Grundrichtung der Briefe ist zwar eine praktische: sie arbeiten auf kirchliche Einheit hin, ein Gegenstand, den wir bereits (S. 582 ff.) in's Auge gefasst haben. Hier beschränken wir uns aber auf das lehrhafte in denselben.[2]) *Ignatius* bekämpft auf der einen Seite die doketische Ansicht von der Person und dem Leiden Christi (Trall, 9 ff.; Smyrn. 2 ff.), auf der andern die judaistische Richtung, welche freilich bei Cerinth und anderen mit Doketismus verschmolzen war. Ignatius erklärt sich gegen alle und jede Vermischung des christlichen mit dem jüdischen,

---

1) Dass der Brief nur als „Evolution des paulinischen Princips“ begriffen werden könne, war eine richtige Bemerkung *Ritschl's*, Altkath. Kirche, 1. Aufl., S. 244 ff. bes. 276, vgl. 243, während *Dorner* a. a. O. 185. 168, Anm. 22, den petrinischen Lehrtypus darin wiedererkennen wollte. *Schwegler*, II, 240 ff., gibt die „antiebionitische Polemik“ des Briefs als Thatsache zu, will denselben aber als „Übergang des alexandrinischen Judentums zur Gnosis“ auffassen. Vgl. *Weizsäcker*, Zur Kritik des Barnabasbriefes aus dem *Sinaiticus*, 1863, S. 41 ff. — Dass der Brief aber den paulinischen Lehrgehalt nur in „matter Abschwächung“ gebe, nur noch „die paulinischen Stichworte“, aber als „geistlose Formeln“ enthalte (*Pfleiderer*, Paulinismus, S. 399), ist unzutreffend; vgl. dagegen *Engelhardt*, Christentum Justin's, S. 381 ff.

2) Vgl. *Zahn*, Ignatius von Antiochien, 1873, S. 453—490.

eine Polemik, die wir vorzugsweise in den Briefen an die Gemeinden zu Magnesia und zu Philadelphia finden. Namentlich verwirft er die Sabbatfeier (das *σαββατίζειν*) als mit dem neuen christlichen Leben unvereinbar (Magn. 9, 1); überhaupt eifert er gegen die Beobachtung des mosaischen Ritualgesetzes, das *κατὰ Ἰουδαϊσμὸν ζῆν* (Magn. 8, 1); dieses ist ihm ein veralteter und herb gewordener übler Sauerteig, der mit dem Bekenntniss Jesu als des Christ's durchaus unvereinbar ist (*ἄτοπόν ἐστιν Χριστὸν Ἰησοῦν λαλεῖν καὶ ἰουδαΐζειν* Magn. 10, 3). Diesen Grundsatz begründet er einmal geschichtlich: nicht die Christenheit sei an das Judentum gläubig geworden, sondern die Judenschaft an das Christentum (ebendaselbst); dann aber auch lehrhaft: durch Beobachtung des mosaischen Gesetzes würden wir das Bekenntniss ablegen, die Gnade nicht empfangen zu haben, d. h. wir würden die Gnade verleugnen.[1]) Dieses letztere klingt so paulinisch, als hätten wir den Brief an die Galater vor uns.

Übrigens geht *Ignatius*, ähnlich wie *Barnabas*, über die Schranke hinaus, welche der Apostel Paulus, vermöge seines aufrichtigen Glaubens an die Göttlichkeit des ganzen Alten Bundes, eingehalten hat: in denjenigen Briefen, welche sich mit dem Judaismus befassen, an die Magnesier und Philadelphier, tritt eine ziemlich antinomistische Gesinnung hervor, alle mosaischen Institute werden schlechthin verworfen; nur ein einzigesmal finden wir ein anerkennendes Wort über das mosaische Gesetz (Smyrn. 5, 1), jedoch nur insofern, als Gesetz und Propheten auf den Erlöser geweissagt haben. Was der Verfasser sonst aus dem Alten Testament anerkennt, das sind lediglich nur die Propheten, weil sie auf Christum geweissagt, gehofft und gewartet haben (Philad. 5, 2 Magn. 8 f.). Der Verfasser warnt an einem andern Ort: „wenn euch jemand das Judentum vorträgt, so gebet ihm kein Gehör; denn es ist besser, von einem beschnittenen Mann das Christentum zu hören, als von einem unbe-

---

1) *Εἰ γὰρ μέχρι νῦν κατὰ Ἰουδαϊσμὸν ζῶμεν, ὁμολογοῦμεν χάριν μὴ εἰληφέναι* Magn. c. 8, 1.

schnittenen das Judenthum[1]); wenn aber beide nicht von Jesu Christo reden, so sind sie mir wie Säulen und Grabmäler, auf denen blos Namen von Menschen stehen“ (Philad. 6, 1). Die letztere Bemerkung verdient beachtet zu werden; sie lässt uns erkennen, dass es noch damals einerseits geborne und beschnittene Israëliten in der Gemeinde gab, welche bei ächtem christlichem Bekenntniss und Leben als gute Christen anerkannt wurden, während andererseits einzelne Heidenchristen sich zur Beobachtung des mosaischen Ritualgesetzes entschlossen und judaisirten, ohne sich jedoch der Beschneidung zu unterwerfen; letzteres war also ein eingeschränkter Judaismus, entsprechend den Grundsätzen derjenigen Judenchristen, welche schon früher auf die Beschneidung der geborenen Heiden verzichtet hatten. Diesem antijüdischen Charakter, der auf principielle Scheidung zwischen Christentum und Judentum, auf Trennung der Christenheit vom Judenchristentum, auf die Selbständigkeit der Kirche Christi dringt, entspricht es, dass der Verfasser den Apostel Paulus so hoch stellt (Ephes. 12, 2), ihn, auch wo er ihn nicht nennt, vielfach als Vorbild vor Augen hat, und vorzugsweise die paulinischen Briefe benützt.[2]) Übrigens finden wir, was den positiven Lehrgehalt betrifft, durchaus nicht die scharfen paulinischen Begriffe der Gerechtigkeit durch den Glauben, im Gegensatz gegen die Gerechtigkeit der Werke. Das Heil einzig und allein in Christo, dem Gottmenschen, dem Gekreuzigten und Auferstandenen, — darauf beharrt *Ignatius* fest, aber den Heilsweg, Rechtfertigung durch den Glauben allein, weiset er[3]) nicht klar, rein und bestimmt; vielmehr stellt er dem Glauben, als dem „Anfang des Lebens“, die Liebe, als dessen „Vollendung“ völlig gleich (Smyrn. 6, 1: *τὸ γὰρ ὅλον ἐστὶ πίστις καὶ ἀγάπη, ὧν οὐδὲν προκέκριται.* Eph. 14. Trall. 8. u. a. Stellen).

---

1) *Ἄμεινόν ἐστιν παρὰ ἀνδρὸς περιτομὴν ἔχοντος Χριστιανισμὸν ἀκούειν, ἢ παρὰ ἀκροβύστου Ἰουδαϊσμόν.* Philad. 6, 1.

2) *Schwegler* a. a. O. II, 161 ff.

3) Pilad. 8, 2: *Ἐμοὶ δὲ ἀρχεῖά ἐστιν* (heiliges Altertum) *Ἰησοῦς Χριστός, τὰ ἄθικτα ἀρχεῖα ὁ σταυρὸς αὐτοῦ καὶ ὁ θάνατος καὶ ἡ ἀνάστασις αὐτοῦ, καὶ ἡ πίστις ἡ δι᾽ αὐτοῦ· ἐν οἷος θέλω ἐν τῇ προσευχῇ ὑμῶν δικαιωθῆναι.*

Im Briefe *Polykarp's* an die Philipper, den wir als ächt anerkennen [1]), ist die rühmende Erwähnung des Apostels Paulus beachtenswerth, als des vollkommenen und unerreichbaren Lehrers

---

[1]) Die Gründe, mit welchen *Schwegler* a. a. O. II, 154 ff. und nach ihm *Hilgenfeld* 207 ff. 271 ff. die Ächtheit des Briefs bestritten haben, sind nichts weniger als triftig; denn 1) das Bedenken, dass c. 9 der Märtyrertod des Ignatius vorausgesetzt werde, während c. 13 Ignatius noch am Leben sei, beruht auf offenbarer Unrichtigkeit der lateinischen Übersetzung c. 13, s. *Ritschl*, Altkath. Kirche, 2. Aufl., S. 585 ff.; *Hilgenfeld* hat deshalb diesen Gedanken selbst fallen lassen S. 209. 2) Die Gnosis, welche Polykarp bekämpft, erscheint nicht als völlig ausgebildet, jedenfalls gehen die Andeutungen des Briefs bei weitem weniger ins einzelne, als die ignatianischen Briefe. Die Behauptung *Hilgenfeld*'s ermangelt alles Beweises, dass dieser Brief „noch mehr, wie die ignatianischen, die volle Ausbildung der gnostischen Häresien voraussetze", denn auch angenommen, dass alle gegebenen Züge „auf die Gnosis Marcion's zutreffen", so ist nicht bewiesen, dass sie nur auf Marcion passen, und nicht ebenso gut auch auf anerkannt frühere Irrtümer, z. B. Cerinth's, denn dieser hat ja die Erscheinung Christi im Fleisch und sein Leiden bekanntlich geleugnet. Auch der zuerst von *Schwegler* aufgebrachte, von *Hilgenfeld* stark betonte Anstoss an dem *πρωτότοκος τοῦ σατανᾶ*, c. 7, ist nicht gefährlich; dieser Ausdruck ist eine so nahe liegende Weiterbildung von *υἱὸς διαβόλου* Ap. Gesch. 13, 10, vgl. I Joh. 4, 2 f., dass er schon einem Cerinth gegenüber leicht aufkommen konnte. 3) Die Solidarität des Briefs Polykarp's mit den ignatianischen, so dass ersterer unausweichlich in gleiche Verdammniss mit letzteren geräth, sofern ersterer ursprünglich nichts anderes als ein „Begleitschreiben", ein „Vorwort" der Pseudoignatianen gewesen sei, — ist so wenig nachweisbar, dass sie vielmehr den gewichtigsten Bedenken unterliegt. Denn, dass unter den *ἐπιστολαὶ* c. 13 gerade die uns bekannten ignatianischen Briefe zu verstehen seien, ist sehr zweifelhaft; selbst *Hilgenfeld* hat sich nicht alles Zweifels entschlagen können, S. 120. Überdies unterscheidet sich der Brief Polykarp's durch nüchternere Haltung, durch den bei ihm mangelnden Gegensatz gegen den Judaismus, hauptsächlich aber durch die in ihm vorausgesetzte, altertümlich einfache Kirchenordnung, welche den ignatianischen Unterschied zwischen Bischof und Ältesten nicht kennt, — so entschieden von den ignatianischen Briefen, dass seine Selbständigkeit für jeden Unbefangenen hinlänglich klar liegt. Überdies lässt sich das Gewicht des Zeugnisses von *Irenäus* III, 3, § 4 für den Brief, bei der persönlichen Bekanntschaft und theilweisen Gleichzeitigkeit beider Männer, nicht so leicht verringern oder gar beseitigen. Wir halten an der seit *le Nourry* von den meisten, in unserer Zeit namentlich von *Neander*, *Gieseler*, *Hefele*, *Dorner* (a. a. O. 171 ff., Anm.), *Uhlhorn*, Zeitschrift für hist. Theol. 1851, 276 ff.; *Zahn*, Ignatius von Antiochia, 1873, S. 492 ff., anerkannten Ächtheit des Briefes fest. Gegen *Ritschl*, der die Ächtheit anerkennt, aber die Integrität bestreitet, und mehrere Interpolationen von der-

der Wahrheit C. 3[1]), vgl. 9; 11, welche allerdings um so näher lag, als der Brief an eine Gemeinde paulinischer Gründung gerichtet ist. Jener ehrenden Anerkennung entspricht der ächt paulinische Grundsatz: χάριτί ἐστε σεσωσμένοι, οὐκ ἐξ ἔργων, ἀλλὰ θελήματι θεοῦ, διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ C. 1, § 3 vgl. Eph. 2, 8 f. und die Äusserung C. 3, § 3, dass auf den Glauben die Hoffnung folge, dieser aber die Liebe vorangehe, d. h. dass Liebe im Glauben wurzelt. Auch sonst finden wir paulinische Aussprüche benützt. Übrigens hält sich Polykarp nicht ausschliesslich an Paulus. In den Zeugnissen wider den Doketismus liegen unverkennbar johanneische Anklänge[2]), anderwärts finden sich petrinische Citate, z. B. bei der Ermahnung zur Gottesfurcht, „im Glauben an den, der unsern Herrn Jesum Christum von den Todten auferweckt hat", C. 2, 1, vgl. Petri 1, 21. Alles das, zusammengenommen mit der vorherrschend praktischen Abzweckung des Briefs, führt zu dem Urtheil, dass Polykarp, der allerdings nicht durch Reichtum und Neuheit der Gedanken sich auszeichnet, sondern als eine mehr reproduktive Natur, aber als einen gediegenen Charakter sich darstellt, die christliche Wahrheit mit überwiegender Rücksicht auf die Einheit der überlieferten apostolischen Lehre aufgefasst und wiedergegeben habe.

Der „Hirt des Hermas", eine Schrift, die angeblich den Röm. 16, 14 genannten Hermas zum Verfasser hat, diesem aber nicht angehört, sondern im ersten Drittheil des zweiten Jahr-

---

selben Hand vermutet, welche auch die ignatianischen Briefe theils interpolirt, theils verfertigt habe (Altkath. Kirche, 2. Aufl., S. 588 ff.), — bemerken wir, dass seine Erörterung auf unsicherem Grunde ruht; er fordert nämlich einen strengen Zusammenhang, sowohl nach logischen als nach ästhetischen Gesichtspunkten, und vermutet, wo dieser zu vermissen ist, sofort Interpolation, während das strenge und kunstmässige überhaupt nicht Sache des Polykarp zu sein scheint. Vgl. *Zahn* a. a. O. 494.

1) C. 3, 2: Οὔτε γὰρ ἐγώ, οὔτε ἄλλος ὅμοιος ἐμοὶ δύναται κατακολουθῆσαι τῇ σοφίᾳ τοῦ μακαρίου καὶ ἐνδόξου Παύλου· ὃς γενόμενος ἐν ὑμῖν, κατὰ πρόσωπον τῶν τότε ἀνθρώπων ἐδίδαξεν ἀκριβῶς καὶ βεβαίως τὸν περὶ ἀληθείας λόγον· ὃς καὶ ἀπὼν ὑμῖν ἔγραψεν ἐπιστολάς, εἰς ἃς ἐὰν ἐγκύπτητε, δυνηθήσεσθε οἰκοδομεῖσθαι εἰς τὴν δοθεῖσαν ὑμῖν πίστιν.

2) C. 7: Ὃς ἂν μὴ ὁμολογῇ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθέναι, ἀντίχριστός ἐστιν, vgl. I Joh. 4, 3.

hunderts verfasst ist[1]), weicht von dem paulinischen Lehrbegriff allerdings sehr stark ab, sofern in dem ziemlich umfangreichen Buche die Erlösung durch den Tod Jesu, ausser an einer Stelle[2]), kaum erwähnt, im ganzen Buche der Name Jesu Christi nicht ein einzigesmal genannt, das Hauptgewicht durchweg auf das von Christo gebrachte Gesetz gelegt ist. Ein gesetzlicher Standpunkt herrscht also vor, und zwar in einem Masse und in einer Weise, die schon ganz in's unevangelische übergehen; denn es wird nicht nur die eigene Gerechtigkeit weit überschätzt, sondern auch ein überschüssiges Verdienst der frommen[3]), und Sündentilgung durch das Märtyrertum gelehrt. Dennoch ist es eine ungeheure Übertreibung, wenn *Schwegler* behauptet: „der Geist der jüdischen Gesetzlichkeit und Werkgerechtigkeit herrscht in dieser Schrift so sehr vor, das eigentümlich christliche, namentlich in seiner paulinischen Fassung, tritt in solchem Masse zurück, dass nur wenige Stellen zu tilgen wären, um das ganze Buch für ein Erzeugniss des vorchristlichen Judentums ausgeben zu können" (a. a. O. I. 333 f.) Zu diesem Zweck müsste man vielmehr ganze Abschnitte streichen, welche vom Sohn Gottes und von der Kirche, von christlicher Gemeindeordnung u. s. w. handeln; man müsste namentlich alles das tilgen, was von der Gottheit Christi gesagt ist. Überdies

---

1) Vgl. *Lücke*, Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offenbarung Johannis, 2. Aufl., 337 ff.; *Schwegler* a. a. O. I, 328 f.; *Dorner*, Lehre von der Person Christi, I, 185 ff., Anm. 38; *Ritschl*, Altkath. Kirche, 2. Aufl., 288; *Hilgenfeld*, Ap. Väter, 127 ff.; *Zahn*, Hirt des Hermas, 1868; *Engelhardt*, Christentum Justin's, 1878, S. 410 ff. Den griechischen Originaltext, anstatt der ungenügenden lateinischen Übersetzung, verdanken wir theils *Simonides* ed. Anger und Dindorf, 1856, theils *Tischendorf* und der Sinaitischen Bibelhandschrift, welche, nach Barnabas, auch den „Hirten", wenigstens zu einem guten Theile umfasst.

2) Simil. V, 6, § 2: *Αὐτὸς (ὁ υἱὸς) τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν ἐκαθάρισε πολλὰ κοπιάσας καὶ πολλοὺς κόπους ἠντληκώς.*

3) Simil. V, 3, § 2: Τὰς *ἐντολὰς [τοῦ κυρίου] φύλασσε καὶ ἔσῃ εὐάρεστος τῷ θεῷ.* — § 3: Ἐὰν *δέ τι ἀγαθὸν ποιήσῃς ἐκτὸς τῆς ἐντολῆς τοῦ θεοῦ, σεαυτῷ περιποιήσῃ δόξαν περισσοτέραν, καὶ ἔσῃ ἐνδοξότερος παρὰ τῷ θεῷ οὗ ἔμελλες εἶναι.* *Lipsius*, Zeitschrift f. wiss. Theol. 1866, S. 49 f., bemerkt mit Recht: „Die Ansicht von dem überflüssigen Verdienst ist dem Hermas geläufig".

wird (s. *Ritschl,* altk. Kirche, 2. Aufl. S. 288 ff.) das „Gesetz Christi“ weder überhaupt für identisch mit dem mosaischen erklärt, noch schärft Hermas specifisch judenchristliche Pflichten ein, z. B. die Beschneidung für die Juden, oder die Proselytengesetze für die geborenen Heiden; auch liegt in der von dem „Hirten“ geforderten Askese nichts specifisch judaistisches. Da die Beschneidung nicht als Bedingung des Heils gefordert, ja nicht einmal genannt ist, im Gegentheil die gerechten des Alten Bundes erst getauft werden müssen (in der Unterwelt), um in's Reich Gottes eingehen zu können (Similit. 9, 16 g. 15); da von einem Gegensatz gegen den Apostel Paulus, der gar nicht erwähnt wird, keine Spur sich findet; da ferner keinerlei levitische oder eigentümlich mosaische Satzungen empfohlen sind: so liegt in der That kein Grund vor, der Schrift einen „entschieden judaistischen“ Charakter beizulegen, wie noch *Hilgenfeld,* app. Väter, 174 thut. Nur insofern lässt sich mit Grund behaupten, unsere Schrift trage judenchristliche Farbe, als ihre Sittenlehre (denn darin besteht der Hauptinhalt) wesentlich vom Begriff des Gesetzes, „der Gebote des Herrn“, ausgeht, ohne den Unterschied gehörig hervorzuheben, welcher zwischen dem Christentum und dem Alten Bunde besteht; es wird zwar Busse gepredigt, aber der Glaube, als christlicher, und als Wurzel des neuen Lebens, nicht entschieden in das Licht gestellt.[1])

## B. Die Apologeten.

Zwischen den Schriften der apostolischen Väter und den Werken der grossen Kirchenlehrer, welche auf der Grenzscheide zwischen dem zweiten und dritten Jahrhundert stehen, befinden sich die Apologeten in der Mitte, nicht blos zeitlich, sondern auch sachlich, sofern sie eine Übergangsstellung einnehmen. Der hervorragendste unter ihnen ist unstreitig Justin, der

---

[1]) Vgl. *Uhlhorn,* Über die ethischen Anschauungen des Hermas, in Monatsschr. f. Theol. u. Kirche von *Lücke* und *Wieseler,* 1850, 226 ff. 271 ff. und Art. Hermas, in Theol. Real-Encyklop., 2. Aufl., 1880, VI, 9 ff. bes. 13.

Märtyrer. Was für einen Standpunkt dieser Kirchenlehrer, der ein bekehrter Heide war, ein Christ im Philosophenmantel, in Betreff des Alten und Neuen Bundes, des Juden- und Heidenchristentums, behauptet, wird aus folgenden kurzen Bemerkungen ersichtlich werden. In dem inhaltsreichen Gespräch mit dem Juden Tryphon, welches eine Rechtfertigung des Christentums, gegenüber dem Judentum ist, sagt Justin dem Juden: wir glauben an einen und denselben Gott wie ihr, an den Gott Abraham's, Isaak's und Jakob's; aber wir gründen unsere Hoffnung nicht auf Mose, noch auf das Gesetz; das Gesetz vom Horeb ist durch das neue, endgültige und ewige Gesetz, welches Christus selber ist, und durch den Neuen Bund aufgehoben C. 11[1]); namentlich ist das Ritualgesetz abgethan, mit Beschneidung und Speisegesetzen, mit Sabbat und Festen, Opfer- und Tempeldienst. Wie diese Gesetze vor Mose, zur Zeit der Patriarchen, noch nicht bestanden, und doch ein Abel, Henoch, Noa, ohne Beschneidung und ohne Sabbatfeier, Gottes Wohlgefallen erlangt haben, ja Abraham selbst noch vor Einsetzung der Beschneidung, die Verheissung bekommen hat: so sollen diese Gebote jetzt nicht mehr gelten, während ihr eigentlicher, geistlicher Sinn, der jenen göttlichen Anordnungen ursprünglich zu Grunde lag, ihr ewiger Gehalt (*τὰ καθόλου καὶ φύσει καὶ αἰώνια καλὰ*) im Christentum erhalten und erst recht offenbar ist. C. 19; 45; 42 f.

Diese Ansicht steht offenbar auf paulinischem Boden, ist indes nicht in streng paulinischer Lehrform durchgeführt; denn an die Stelle des Gegensatzes von Gesetz und Evangelium ist der untergeordnete Gegensatz zwischen altem und neuem Gesetz getreten; auch die Heilsordnung ist nicht getreu der paulinischen Lehre dargestellt, denn anstatt Busse und Glauben fasst Justin Reue, Bekenntniss Christi und Beobachtung seiner

1) *Dial. cum Tryphone, in Justini M. Opp.* ed. *Otto*, II, 1848, S. 40: Ὁ γάρ ἐν Χωρὴβ παλαιὸς ἤδη νόμος, καὶ ὑμῶν μόνων, ὁ δὲ πάντων ἁπλῶς· νόμος δὲ κατὰ νόμου τεθεὶς τὸν πρὸ αὐτοῦ ἔπαυσεν, καὶ διαθήκη μετέπειτα γενομένη τὴν προτέραν ὁμοίως ἔστησεν· Αἰώνιός τε ἡμῖν νόμος καὶ τελευταῖος ὁ Χριστὸς ἐδόθη u. s. w.

Gebote als die Bedingung der Sündenvergebung C. 95.[1]) Der lehrhafte Ausdruck der paulinischen Denkart ist mangelhaft, darum ist aber dieselbe doch nicht verwischt oder mit der entgegengesetzten vertauscht.

Der Ansicht gegenüber, als gehörte Justin's Lehrbegriff dem Ebionismus als eigentümliche Entwicklungsphase an (*Schwegler*, nachap. Z. I, 359 ff.), erinnern wir an die centrale Bedeutung, welche bei Justin die Lehre vom Logos hat, als dem göttlichen Princip aller Wahrheit und Offenbarung: der ganze Logos (*ὁ πᾶς λόγος* Apol. II. C. 8) ist in der Person des Gottmenschen erschienen; aber überall sonst wo Wahrheit ist und war, da ist eine theilweise Offenbarung, ein Keim (*σπέρμα, λόγος σπερματικὸς*) desselben Logos vorhanden gewesen; heidnische Philosophen und Gesetzgeber so gut als die gerechten und Propheten des Alten Bundes waren des Logos theilhaftig bruchstückweise; sie verdankten alle Erkenntniss der Wahrheit; alle Tugend, welche sie besassen, nur ihm, so dass einzelne Heiden, so gut als Israëliten, um des Logos willen „Christen" heissen können.[2]) Wenn Justin alle religiöse Wahrheit auf Christum, als den ewigen alleinigen Quell derselben, zurückführt, und auf heidnischem Boden ebensowohl als im Volk Israël, göttliche Wahrheit und göttliches Leben anerkennt: so ist dies ein so entschiedener Fortschritt zur Erkenntniss der Selbständigkeit und einzigartigen Würde des Christentums, als der neuen und schlechthin vollkommenen Offenbarung Gottes; zugleich verräth es einen so hohen, alles Menschliche umfassenden Standpunkt, dass es ihm hätte erspart bleiben sollen, als ebionitisch verzollt zu werden. Wenn *Baur* (Christentum der drei ersten Jahrhunderte, 2. Aufl., S. 140 f.) aus dem Umstande, dass Justin das paulinische Christentum nicht ausdrück-

---

[1]) Vgl. *Rüschl*, Altkath. Kirche, 2. Aufl., S. 289 ff.

[2]) Apol. I, c. 46: *Τὸν Χριστὸν πρωτότοκον τοῦ θεοῦ εἶναι ἐδιδάχθημεν — λόγον ὄντα, οὗ πᾶν γένος ἀνθρώπων μετέσχε, καὶ οἱ μετὰ λόγου βιώσαντες Χριστιανοί εἰσι κἂν ἄθεοι ἐνομίσθησαν, οἷον ἐν Ἕλλησι μὲν Σωκράτης καὶ Ἡράκλειτος καὶ οἱ ὅμοιοι αὐτοῖς, ἐν βαρβάροις δὲ Ἀβραὰμ καὶ — — Ἠλίας καὶ ἄλλοι πολλοὶ* etc., um vieler anderen Stellen ähnlichen Inhalts zu geschweigen.

lich anerkannt, ja nicht einmal den Namen des Apostels Paulus erwähnt habe, den Schluss zieht, dass seine Stellung in Betreff des Paulinismus und Ebionismus eine schwankende und unentschiedene sei, — so hat er nicht in Anschlag gebracht, dass Justin überhaupt in allen seinen Schriften keinen einzigen Apostel als solchen, und keinen einzigen Mann des neuen Bundes, ausser dem Herrn selbst, je mit Namen genannt hat. Wie lässt sich also aus jenem Umstand ein Schluss dieser Art ziehen?[1])

Wir schliessen hier den Brief an Diognet an, der früher dem Justin zugeschrieben wurde, seit geraumer Zeit aber, aus sprachlichen und sachlichen Gründen, demselben einstimmig abgesprochen wird, übrigens der Mitte des zweiten Jahrhunderts, also dem Zeitalter Justin's, angehört.[2]) Diese Schrift, nach In-

---

[1]) Vgl. *Engelhardt*, Christentum Justin's, S. 330 ff.

[2]) Nachdem, laut Mittheilung *Harnack's*, *Patres apost.* I, 212, not. 5, 1866 *Donaldson*, *Critical history*, II, 126, die Vermuthung aufgestellt, jedoch mit allem Vorbehalt entwickelt hatte, der Brief sei erst im XV. Jahrhundert von einem nach dem Fall Constantinopels in Italien eingewanderten Griechen verfasst, suchte *Overbeck* in dem Basler Programm von 1872: Über den pseudojustinischen Brief an Diognet, mit ziemlicher Zuversicht die Behauptung zu begründen, der Brief sei eine Fiction aus der nachconstantinischen Zeit, welche in Nachahmung der altkirchlichen Apologien dem Justin untergeschoben sei als angebliches Schreiben an den Lehrer Mark Aurel's, Diognet. Dieser Hypothese sind *Hilgenfeld*, *Keim*, *Lipsius*, *Gass*, *Semisch* entgegengetreten. Nur mit Einschränkungen wurde sie von *Zahn* und *Harnack*, *Patres apost.*, 1875, I, 212 ff. befürwortet. Dass der Adressat kraft der Absicht des Verfassers mit dem Lehrer jenes Kaisers identisch sein solle, und dass der Falsarius die Schrift dem Märtyrer Justin habe unterschieben wollen, beruht lediglich auf Vermuthung; der letztere Punkt stützt sich ausschliesslich nur auf den nichts besagenden Umstand, dass der Brief in dem (verbrannten) Strassburger handschriftlichen Sammelbande mit mehreren dem Justin irrig beigelegten Schriften zusammenstand, während der Inhalt selbst nicht mit einem Worte die Absicht verräth, Justin für den Verfasser auszugeben. — Dagegen enthält der Brief mehr als eine Ausführung und Andeutung, welche die Annahme einer Abfassung nach Constantin d. Gr. ausschliessen; z. B. der Hass und die Verfolgung gegen die Christen erscheinen c. 5 ff. als in der Gegenwart des Verfassers fortdauernd. Andererseits ist die Erwartung der nahen Parusie des Erlösers, zum Gericht, in einer Weise lebendig, wie sie nach Constantin kaum zu finden ist, vgl. c. 7, 6. Die Bemerkung *Overbeck's*, welcher *Harnack* a. a. O. S. 214, Anm. 11, beigetreten ist, die Christologie des Verf. sei eine

halt und Form eine der trefflichsten, die uns aus den ersten Jahrhunderten erhalten sind, ein „patristischer Edelstein“ [1]), zeichnet sich unter anderem durch die Stellung aus, welche sie, dem Judentum gegenüber, einnimmt.

Indem der unbekannte Verfasser dem Diognet, einem vornehmen Heiden, über das Eigentümliche der Frömmigkeit der Christen Aufschluss gibt, unterscheidet er dieselbe vom Judentum ebenso scharf wie vom Heidentum [2]), und erörtert, nachdem er die Thorheit des heidnischen Bilderdienstes gezeigt hat (C. 2), dass auch der jüdische Gottesdienst nicht ein vernünftiger Gottesdienst sei, denn die Juden beten zwar den e i n e n Gott an, fehlen aber in der A r t, wie sie anbeten, indem sie ebenso wie die Heiden, mit O p f e r n Gott dienen, als bedürfte Gott derselben (C. 3), ferner mit Enthaltung von gewissen Speisen, mit abergläubischer Beobachtung des Sabbats, mit der Beschneidung, auf die sie sich etwas zu gute thun, sowie mit Beobachtung des Fastens und der Neumonde (C. 4). [3]) Der Verfasser führt eine starke Sprache, und wirft in dieser Beziehung mit *ἀσεβές, χλεύης ἄξιον, καταγέλαστον, ἀφροσύνη* und *μωρία* um sich. Aus verschiedenen Zügen ergibt sich deutlich, dass der Verfasser, worauf auch schon seine hellenische Bildung weist, ein Heidenchrist war, und in einem Kreise lebte, in welchem ausser Heidenchristen, die vom mosaischen Gesetz nichts wissen wollten, nur Heiden und ungläubige Juden, aber keine Judenchristen sich

---

fortgeschrittenere, als die Justin's, beruht auf der Lesart 9, 1: *σὺν τῷ παιδὶ οἰκονομικῶς*, welche *Harnack* selbst verworfen und mit *οἰκονομηκὼς* vertauscht hat; hiemit wird aber die ganze Erinnerung hinfällig, denn der Ausdruck: *πάντα — οἰκονομεῖν* hat einen ganz einfachen Wortsinn, gemäss der bekannten Gräcität, während das Adv. *οἰκονομικῶς* dem ausgeprägten trinitarisch theologischen Sprachgebrauch anzugehören scheint.

1) *Bunsen*, Hippolytus und seine Zeit, I, 138.

2) C. 1: *Οὔτε τοὺς νομιζομένους ὑπὸ τῶν Ἑλλήνων θεοὺς λογίζονται, οὔτε τὴν Ἰουδαίων δεισιδαιμονίαν φυλάσσουσιν.* Vgl. c. 4, 6: *Τῆς μὲν οὖν κοινῆς εἰκαιότητος καὶ ἀπάτης, καὶ τῆς Ἰουδαίων πολυπραγμασύνης καὶ ἀλαζονείας ὡς ὀρθῶς ἀπέχονται Χριστιανοί.*

3) C. 4, 1: *Τό γε περὶ τὰς βρώσεις αὐτῶν ψοφοδεὲς, καὶ τὴν περὶ τὰ σάββατα δεισιδαιμονίαν, καὶ τὴν τῆς περιτομῆς ἀλαζονείαν, καὶ τὴν τῆς νηστείας καὶ νουμηνίας εἰρωνείαν, καταγέλαστα καὶ οὐδενὸς ἄξια λόγου* u. s. w.

vorfanden, während Verfolgungen, welche bis dahin nicht blos von Seiten der Heiden, sondern auch der Juden vorgekommen waren,[1]), dazu beitragen mussten, dass die Trennung zwischen Juden und Christen immer schroffer wurde. Damit stimmt die positive Lehre unseres Briefs überein, welche unverkennbar auf Paulus und Johannes zurückgeht, zumal in der Anschauung Christi als des menschgewordenen weltschöpferischen Logos (αὐτὸς ὁ τεχνίτης καὶ δημιουργὸς τῶν ὅλων C. 7, § 2), der für uns eingetreten ist, damit wir durch ihn versöhnt und gerecht würden.[2])

Wir finden demnach in den Schriften der apostolischen Väter, sowie in anderen Schriften des zweiten Jahrhunderts, welche den antignostischen Kirchenlehrern vorangehen, — mit alleiniger Ausnahme der Pseudo-Clementinen, — weder eine judaistische Richtung, noch einen vermittelnden Ausgleich zwischen paulinischer und ebionistischer Partei, sondern theils eine entschieden antijudaistische Denkweise (bei Barnabas, Clemens II., Justin und dem Brief an Diognet), theils einen Standpunkt, welcher den paulinischen Lehrgrund deutlich durchblicken lässt, zugleich aber Grundgedanken der andern apostolischen Lehrbegriffe damit verbindet, so dass das persönliche Ansehen des Paulus, ohne Gegensatz zu Petrus, nur mit einiger Abweichung

---

1) C. 5, 17 ist von den Christen gesagt: ὑπὸ Ἰουδαίων ὡς ἀλλόφυλοι πολεμοῦνται καὶ ὑπὸ Ἑλλήνων διώκονται. So lesen wir in der Geschichte des Märtyrertodes Polykarp's, dass, als der Befehl gegeben war, ihn lebendig zu verbrennen, und die Leute Holz dazu herbeischafften, Juden es waren, die, ὡς ἔθος αὐτοῖς, besonderen Eifer darin zeigten: *Martyrium Polycarpi*, c. 13, bei *Dressel*, *Patrus apost.* p. 400.

2) Ἵνα ἀνομία μὲν πολλῶν ἐν δικαίῳ ἑνὶ κρυβῇ, δικαιοσύνη δὲ ἑνὸς πολλοὺς ἀνόμους δικαιώσῃ c. 9, 5. — Es verdient Erwähnung, dass *Schwegler* den Brief an Diognet, abgesehen von zwei kleinen Anmerkungen, womit derselbe kurz abgethan wird (Nachapost. Zeitalter, II, 35. 240), völlig unberücksichtigt lässt, während er die geringsten Bruchstücke, wenn sie seiner Ebionismus-Hypothese halbwegs günstig schienen, mit grossem Eifer ausbeutet. Aber es geschieht dem Briefe schon Recht: warum fügt er sich nicht in das System? Es ist ja im voraus versprochen, dass „das gegebene historische Material in die gezogenen Grundlinien ohne Zwang sich organisch einordnen werde" (a. a. O. I, 1).

von der präcisen paulinischen Lehrform, anerkannt wird (Clemens von Rom, Ignatius, Polykarp). Selbst in einer Schrift, welche am weitesten von der urkräftigen Frische und evangelischen Freiheit, von dem demütig kraftvollen Glaubensgeiste des Heidenapostels entfernt ist, wie der Hirt des Hermas, hat sich, bei aller Gesetzlichkeit und Werkheiligkeit, zu der dieses Buch hinneigt, dennoch weder etwas antipaulinisches, noch etwas judaistisches gezeigt. Allerdings konnten wir nicht verkennen, dass in dem nachapostolischen Zeitalter ein starker Zug der Geister von der vollen und reinen apostolischen, insbesondere paulinischen Lehre abweicht, dass das Evangelium von der freien Gnade Gottes in Christo, dem einigen Heiland, und von der Rechtfertigung durch den Glauben, allmählich zurückgedrängt wird, und ein Geist der Gesetzlichkeit und Selbstgerechtigkeit auf dem christlichen Boden aufzukommen anfängt, — kurz, dass die Strömung auf den Katholicismus zutreibt. Aber von einem bei der heidenchristlichen Kirche im nachapostolischen Zeitalter vorherrschenden Ebionismus, oder von einem durch das ganze zweite Jahrhundert angeblich sich hinziehenden Kampfe zwischen einer paulinischen und petrinischen Partei, zwischen Paulinismus und Ebionismus, von einer nach und nach zu Stande gebrachten gegenseitigen Annäherung und compromissartigen Vermittlung, von einem zuletzt bewirkten Ausgleich haben wir nichts entdecken können. — Nur ein Punkt sei hier noch berührt: die Ausbildung des christlichen Dogma's schlug in der Lehre von der Person Christi als des Logos, auf welche, als den Mittelpunkt, bald alle Kräfte der Kirche sich warfen, einen wesentlich antijüdischen Weg ein. Nun ist anerkannt, dass die Lehre von der Person Christi nothwendig Hand in Hand mit dem christlichen Standpunkt überhaupt geht, so dass, je niedriger die Ansicht vom Christentum und dessen geschichtlicher Neuheit und Würde ist, desto niedriger auch die Ansicht von der Person Christi sich gestaltet, und umgekehrt. So concentrirte sich denn die Opposition gegen eine wirklich ebionitische Denkweise im Laufe des nachapostolischen Zeitalters in der lehrhaften Aus-

bildung der Logosidee.[1]) Ein anderer Gegensatz aber war es, der während des ganzen zweiten Jahrhunderts die Geister in Anspruch nahm: der zwischen häretischer Gnosis und christlicher Wahrheit.

## C. Die gnostischen Sekten.

Es handelt sich an diesem Orte nicht um eine umfassende Erörterung über den Gnosticismus und seine einzelnen Systeme, sondern nur um einen Hinweis auf die geschichtliche Gesamterscheinung des Gnosticismus, mit Rücksicht auf die Gegensätze zwischen Judenchristentum und Heidenchristentum, Ebionismus und Paulinismus. Die Frage jedoch über Zeitpunkt oder Zeitalter des Anfangs der häretischen Gnosis können wir hier nicht ganz übergehen. Wir haben oben mehrfach vorausgesetzt, dass die Keime gnostischen Wesens schon in der apostolischen Zeit zu treiben begannen. Hier fügen wir noch bei, dass, laut geschichtlicher Zeugnisse, die gnostischen Sekten schon am Anfang des II. Jahrhunderts offen aufgetreten sind. Das oft angeführte, auch wohl misverstandene Bruchstück des *Hegesippus* (bei *Eusebius*, K. Gesch. III, 32, § 7; IV, 22 § 4 ff.) sagt deutlich aus, 1) dass zu der Zeit, als noch einige Apostel lebten, vor der Regierung Trajan's, der im Jahre 98 den Kaiserthron bestieg, die Kirche noch eine reine Jungfrau und durch Sekten nicht entstellt war, sofern die etwaigen Irrlehrer sich noch in finstern Schlupfwinkeln versteckten; 2) erst als kein Apostel und niemand sonst, der Jesum persönlich gehört hatte, mehr am Leben war, seien Irrlehrer mit ihrer Verkündigung der ψευδώνυμος γνῶσις ohne Scheu und offen (γυμνῇ κεφαλῇ) aufgetreten. Da nun Johannes und die letzten Augen- und Ohrenzeugen Jesu in keinem Falle länger als bis in die ersten Jahre des II. Jahrhunderts gelebt haben, so führt dieses Zeugniss auf die Annahme, dass das öffentliche Auftreten der gnostischen Sekten mit dem Beginn des zweiten Jahrhunderts zusammen

1) Vgl. *Schwegler* a. a. O. II, 271.

falle. Da es sich von selbst versteht, dass eine so bedeutende und tiefeingreifende Bewegung der Geister nicht mit einem Male fix und fertig dasteht, sondern sich nach und nach entwickelt, so werden die Vorstufen derselben mindestens einige Jahrzehente vorher vorhanden gewesen sein. Eine solche Vorstufe bildet z. B. *Cerinth*, der gnostisirende Ebionite, welcher noch dem späteren apostolischen Zeitalter angehört, und ein Zeitgenosse des Apostels Johannes war. Sodann ist anerkannt, dass *Basilides* spätestens um das Jahr 125 gelehrt hat. Ferner da *Valentin* sowohl als *Marcion* um 140 nach Rom kamen, so scheinen um diese Zeit ihre Systeme schon völlig ausgebildet gewesen zu sein. Nun kennt man aber mehrere gnostische Häresen, z. B. die der Ophiten, Peraten u. s. w., von welchen theils ihres noch minder entwickelten Lehrgehaltes wegen, theils weil sie noch nicht nach einem persönlichen Sektenhaupte sich nennen, anzunehmen ist, dass sie älter und ursprünglicher waren als jene. Somit werden wir auch von hier aus mindestens bis an die Schwelle des zweiten Jahrhunderts, wo nicht noch weiter zurückgeführt. Endlich kennen wir aus vielfachen Urkunden den Zug jenes „Zeitalters der Religionswende" zur Theosophie, zu philosophirender Ineinsbildung oder Mischung der alten Religionen; wir kennen die daraus entstandenen hellenisch-orientalischen und jüdisch-hellenistischen Lehrkreise.[1]) Wenn nun die Menschwerdung Gottes und die neue Macht des Evangeliums in diese Gährung eingriff, so musste, da der Glaube und die einfache, demütige Aneignung der seligmachenden Wahrheit „nicht jedermanns Ding" ist, ein gesteigertes Regen und Bewegen erwachen, um alle in Vergangenheit und Gegenwart gegebenen Ideen zu verarbeiten. Das geschah nicht erst im

1) Vgl. *Lutterbeck*, Die neutestamentlichen Lehrbegriffe oder Untersuchungen über das Zeitalter der Religionswende, die Vorstufen des Christentums und die erste Gestaltung desselben, Mainz 1852, 2. Bd. — ein Werk von grosser Gelehrsamkeit, lehrreichen Anschauungen und einer, für einen katholischen Theologen, oft merkwürdigen Unbefangenheit. Schade, dass dem begeisterten Manne nicht mehr kritische Gabe beiwohnt, sonst wären die Ergebnisse in manchen Stücken gediegener und unbefangener ausgefallen.

zweiten Jahrhundert; schon in der zweiten Hälfte des ersten fing die Sache an. Hat doch die alexandrinische Religions-philosophie, von welcher der Gnosticismus im Grunde nur eine Fortbildung, eine Spielart ist (vgl. *Baur*, Christentum, 1. Aufl., S. 166 f., *Lutterbeck* I. 319), schon vor der Mitte des ersten Jahrhunderts ihre Blüthezeit gehabt. Wenn die Bemerkung alle Beistimmung verdient, dass die ursprüngliche Grundlage des ophitischen Systems vorchristlich, namentlich alexandrinisch-jüdisch sei, und erst in der Folge eine christliche Färbung erhalten habe (*Baur*, Gnosis, 194 ff., Anm., Christentum der drei ersten Jahrhunderte, 2. Aufl., 195): so liegt die Annahme um so näher, dass sowohl dieses als manches ähnliche System schon im Laufe des ersten Jahrhunderts sich auszubilden angefangen habe.

Um das Wesen des Gnosticismus zu bestimmen, unterscheiden wir zwischen seinem Formal- und Realprincip. Das erstere wird schon durch den Namen *γνῶσις* bezeichnet. Das formale Wesen der häretischen Gnosis ist: höheres, begreifendes Wissen, im Gegensatz zu dem Glauben, der dagegen auf eine niedere Stufe herabgesetzt wird, — wenigstens der Anspruch auf solches Wissen. In der That, was an allen, etwas bedeutenderen gnostischen Sekten sofort in's Auge fällt, das ist ihr einseitiges Wissensinteresse, ihr zum Theil vermessener Erkenntnissstolz, ihre intellectualistische Selbstgenügsamkeit [1]), ihre ächt antike heidnische Aristokratie der Wissenden, ihr Intellectualismus, welcher alles zu Ideen verflüchtigt. Das Mittel zur angeblich vollkommenen Erkenntniss war ihnen die allegorische Deutung, womit sie alle Geschichte, alle biblische Wahrheit, ja alles aus den heidnischen Göttersagen und aus den Naturwissenschaften, in ihre Ideen umzuwandeln und für ihre Systeme zu verwerthen

---

[1]) *Irenäus* führt I, 21, 4 ed. *Stieren* I, 232 Erklärungen ungenannter Gnostiker an, wornach die Erlösung lediglich im gnostischen Wissen besteht: *Εἶναι τελείαν ἀπολύτρωσιν τὴν ἐπίγνωσιν τοῦ ἀῤῥήτου μεγέθους. Ὑπ' ἀγνοίας γὰρ ὑστερήματος καὶ πάθους γεγονότων, διὰ γνώσεως καταλύεσθαι πᾶσαν τὴν ἐκ τῆς ἀγνοίας σύστασιν· ὥστε εἶναι τὴν γνῶσιν ἀπολύτρωσιν τοῦ ἔνδον ἀνθρώπου· — καὶ ταύτην εἶναι λύτρωσιν ἀληθῆ.*

wussten, vgl. *Baur*, Christentum, 2. Aufl., S. 79 ff. Das Realprincip der häretischen Gnosis, das Wesentliche ihres Gehalts, ist die gesamte Religionswelt und Weltentwickelung als göttliche Offenbarungsgeschichte gefasst, aber — und darin liegt die Irrung — unter Zurückführung des christlichen auf vorchristliches. Letzteres ist selbst bei *Marcion* der Fall, so sehr er auch das Christentum in seiner schlechthinnigen Neuheit und Vollkommenheit, sowohl dem Judentum, als dem Heidentum gegenüber, hervorhebt; denn was ist sein Dualismus anders als ein Rückfall in heidnische Anschauung? Dasselbe ist in dem pseudo-clementinischen System der Fall, sofern darin das Christentum als das gereinigte und erweiterte Judentum aufgefasst wird. Wie sehr aber bei *Valentin* und *Basilides* der christliche Gehalt in Naturreligion aufgelöst wird, ist anerkannt. An dieser Stelle ist zu erinnern, dass der Gnosticismus im Ganzen weder ausschliesslich heidenchristlichen noch judenchristlichen, weder lediglich paulinischen noch ebionitischen Ursprungs ist. Die Geschichte weist nach, dass der Weg zur häretischen Gnosis von beiden Seiten aus offen stand: der Judenchrist *Cerinth*, konnte so gut als *Karpokrates*, Gnostiker werden. Der paulusfeindliche Ebionismus (Pseudo-Clementinen) hat ebensowohl ein gnostisches System entwickelt, als der Ultrapauliner *Marcion*. Auch in diesem Stücke zeigt sich, dass jener nationale und confessionelle Gegensatz bereits in den Hintergrund gedrängt ist durch gewaltigere Gegensätze, die jetzt die Geschichte bewegen und die Christenheit spalten. Indem wir von dem früher berührten pseudo-clementinischen System absehen, bemerken wir ferner: da die gnostische Betrachtung der gesamten Religionsgeschichte und Weltentwickelung, als göttliche Offenbarung, den Grundfehler begeht, das christliche in's vorchristliche, namentlich auf den Standpunkt der heidnischen Naturreligion und Philosophie zurückzuschrauben, waren mehrere namhafte und den biblischen Grund umstürzende Irrtümer gesetzt: 1) Pantheismus, Vergötterung der Welt, sofern das Wesen der Naturreligion darin besteht, Gott und die Welt zu vermengen, die Natur zu vergöttern, Gott als Natur zu fassen. Dieser Zug,

die Aufhebung des Übernatürlichen (in Gott, in Christo), fällt in allen ausgebildeten Systemen der häretischen Gnosis sofort in's Auge. — Aber auch der heidnische Polytheismus spiegelt sich in den gnostischen Systemen, denn was sind die sogenannten Äonen mit ihrer Entwickelung anderes, als Göttergestalten und Göttergeschichte (Theogonie) der Naturreligionen, in personificirten Ideen göttlicher Eigenschaften, Wirkungsgesetze u. s. w. aufbewahrt. 3) Ein Grundzug der gnostischen Systeme ist ihr Dualismus, zwischen dem höchsten Gott und dem Weltschöpfer (Demiurg), dem Christengott und dem Judengott, Geist und Materie, einem doppelten Menschengeschlecht, ein Dualismus, welcher die tiefst eingreifenden praktischen Folgen hat, indem er in der Glaubenslehre den Doketismus, nebst Leugnung der Auferstehung des Leibes, in der Sittenlehre eine Askese der Ertödtung des leiblichen, der Verwerfung des Ehestandes als einer teuflischen Institution u. dgl. — oder aber, weil die Gegensätze einander berühren, und in einander umschlagen, einen erklärten Antinomismus, eine abscheuliche sittliche Freigeisterei mit sich führt. Dieser dualistische Zug, der bei den syrischen Gnostikern *Saturnin*, *Bardesanes*, sodann bei *Marcion* in den Vordergrund tritt, während er bei *Valentin* und andern ebenfalls nicht fehlt, ruht nicht weniger auf dem zu Grunde liegenden Boden der heidnischen Religionen. Endlich 4) weil das auf dem Wege des Gnosticismus in die Christenheit wieder einströmende Heidentum Naturreligion ist, eignet den Gnostikern eine überwiegend physische, statt sittlich-religiöse, Denkweise: da wird die Erlösung ein Naturprocess (*φύσει σώζεσθαι*), es gibt in der Menschheit ein Geschlecht, das selig werden muss (ein *φύσει σωζόμενον γένος*), die Freiheit wird in Nothwendigkeit verkehrt, das Sittliche aller Religion verkannt, das sittliche Urtheil verrenkt.

Dieser gefährlichen und grundstürzenden Irrlehre gegenüber, die um so „kräftigere Irrtümer" enthielt, je mehr Wahrheit beigemischt war, hatte die Kirche die Aufgabe, die Wahrheit des Evangeliums zu retten, das Panier der ächten apostolischen Lehre hoch zu halten. Diesem Dienst widmeten sich vor anderen

die drei Kirchenlehrer, welche das neue, altkatholische Zeitalter eröffnen, *Irenäus, Clemens* von Alexandria, *Tertullian.* Es galt, nicht nur die Irrtümer dialektisch zu widerlegen, sondern hauptsächlich das volle Licht der positiven Wahrheit auf den Leuchter zu stellen, damit es allen leuchte, die im Hause sind. Da musste vor allem das Formalprincip des Glaubens, gegenüber dem gnostischen Formalprincip des einseitigen, selbstgenügsamen Wissens, geltend gemacht, die Würde der Pistis, gegenüber der Gnosis, gewahrt werden; dahin gehörte ferner das Dringen auf die (recht verstandene und nüchtern ausgelegte) Schrift nebst der apostolischen Überlieferung, und, im Zusammenhange damit, die Bewahrung der Grundthatsachen der Heilsgeschichte, in realistischer Weise und im Gegensatz gegen den allen positiven geschichtlichen Kern des Christentums in Ideen verflüchtigenden, allegorisirenden Idealismus.[1]) Sodann, was den Hauptinhalt des häretischen Gnosticismus und das Einschmuggeln heidnischen Wesens ins Heiligtum betrifft, so lag den kirchlichen Streitern ob, die pantheistische Kreaturvergötterung durch die biblische Erkenntniss des überweltlichen Gottes und Schöpfers aus dem Feld zu schlagen, dem Dualismus die siegreiche Wahrheit von dem einen Gott, dem Vater Jesu Christi, der die Körperwelt so gut als die Geister erschaffen hat, der sich schon im Gesetz und Alten Bund, — ja selbst in hellenischer Philosophie — nicht blos im Evangelium, geoffenbart hat, entgegenzustellen.[2])

---

[1]) Den realistischen Standpunkt vertritt namentlich *Irenäus* in seiner Polemik gegen die Gnostiker, vgl. das lehrreiche Büchlein von *Duncker:* Des heiligen Irenäus Christologie, 1843, bes. S. 10 ff., so wie die Abhandlung von H. *Ziegler,* Joachimsthal. Gymn.-Programm 1868: Des Irenäus Lehre von der Autorität der Schrift, der Tradition und der Kirche, bes. S. 15 ff. 22 ff.

[2]) *Clemens Alex. Stromata* VI, 5, ed. *Migne,* T. II, f. 261: Νέαν (διαθήκην) ἡμῖν διέθετο (ὁ θεὸς) τὰ γὰρ Ἑλλήνων καὶ Ἰουδαίων παλαιά, ὑμεῖς δὲ οἱ καινῶς αὐτὸν τρίτῳ γένει σεβόμενοι, Χριστιανοί. — ὁ αὐτὸς θεὸς ἀμφοῖν ταῖν διαθήκαιν χορηγὸς, ὁ καὶ τῆς ἑλληνικῆς φιλοσοφίας δωτὴρ τοῖς Ἕλλησι, δι' ἧς ὁ παντοκράτωρ παρ' Ἕλλησι δοξάζεται, παρέστησε. — T. I, 921, Lib. I, 27: ἑνὸς κυρίου ἐνέργεια, ὅς ἐστι „δύναμις καὶ σοφία τοῦ θεοῦ", ὅ τε νόμος τό τε εὐαγγέλιον, καὶ ὃν ἐγέννησε φόβον ὁ νόμος, ἐλεήμων οὗτος εἰς σωτηρίαν. — II, 23, gegen Schluss, *Migne,* T. I, 1096: Οὐ δὴ μάχεται τῷ εὐαγγελίῳ ὁ νόμος, συνᾴδει δὲ αὐτῷ· Πῶς γὰρ οὐχὶ, ἑνὸς ὄντος ἀμφοῖν χορηγοῦ τοῦ κυρίου; III, 12, T. I, f. 1184: Εἰ δὲ

Hier schloss sich, dem Doketismus gegenüber, die Rechtfertigung der realen Menschheit Christi, seines wirklichen Todes am Kreuz, als des Kerns vom Evangelium, sowie der Auferstehung des Leibes an.[1]) Gegen die verkehrt natürliche Anschauung, welche alles auf Naturprocesse zurückführt, alles unter das Joch einer Naturnothwendigkeit zwingt, haben die Kirchenlehrer, vorzugsweise der Alexandriner *Clemens*, die menschliche Freiheit gerettet, den sittlichen und eben damit auch wahrhaft religiösen Charakter des Christentums mit Kraft und Begeisterung gewahrt, die Persönlichkeit Gottes, des Erlösers, des Menschen festgestellt, der christlichen Sittenlehre ihre Reinheit und Heiligkeit erhalten. An diesen grossen Kirchenlehrern, welche die Schätze der Kirche, die unschätzbare Gnade Gottes in Christo Jesu, dem Gottmenschen, gegen die Irrtümer ihrer Zeit heldenmütig und treu vertheidigten, ist die ewige Verheissung wahr geworden: „wer mich ehret, den will ich auch ehren!" Sie sind treu gewesen in dem, was ihnen und der Kirche ihrer Zeit vertraut war, darum hat ihnen der Herr gegeben, dass sie die Fülle hatten; denn es ist erstaunlich, welche Funken wahrhaftigen Lichtes bei ihnen sprühen, wenn sie mit dem Schwert des Geistes drein schlagen, um die Kriege ihres Herrn zu führen; erstaunlich, wie sie mit überlegener Geisteskraft Irrtümer niederwerfen, mit denen eine thöricht gewordene Weisheit viel späterer Zeiten dem Worte Gottes auf's neue entgegenzutreten

---

ὁ αὐτὸς νομοθέτης ἅμα καὶ εὐαγγελιστής, οὐ μάχεταί ποτε ἑαυτῷ· ζῇ γὰρ ὁ νόμος πνευματικὸς ὢν καὶ γνωστικῶς νοούμενος. — Gegen den Dualismus *Marcion*'s hat niemand beharrlicher und tüchtiger gekämpft, als *Tertullian*, *Adv. Marcionem.*

[1]) Hierin ist *Tertullian* ein Meister. Mit ächt paulinischem Geiste tritt er gegen den Doketismus in die Schranken, wenn er z. B. *Adv. Marcionem* III, c. 5, ed. *Öhler*, II, 132, bezeugt: *Totum christiani nominis et pondus et fructus, mors Christi negatur, quam tam impresse apostolus demandat utique veram, summum eam fundamentum evangelii constituens, et salutis nostrae et praedicationis suae.* Und wie treu dem gesunden Geiste der Bibel hält er an der geistleiblichen Einheit des Menschenwesens fest, wenn er a. a. O. I, c. 24, II, 76 fragt: *Quid erat perfectae bonitatis, quam totum hominem redigere in salutem. Totum damnatum a creatore, totum a Deo optimo allectum?* u. s. w.

gewagt hat! — Freilich, um den Irrtum zu überwinden, musste die Kirche Christi alle ihre Kräfte und Mittel stramm zusammennehmen, sich geistig und sittlich concentriren; Eintracht macht stark, und nur ein einheitliches Heer hat die Hoffnung des Sieges. So ging damals, gegen den Schluss des zweiten Jahrhunderts, ein mächtiger Zug nach der Einheit zu. Es war die Zeit, in der die Kirche sich mit Wissen und Willen als umfassende Gesamteinheit (ἐκκλησία καθολική) ausgestaltete, sowohl ideell in der Lehre, als real in Cultus und Verfassung. Zu dieser Einheit gehört in erster Linie die Lehreinheit, welche, angesichts der Zersplitterung in gnostische und andere Sekten, in der Glaubensregel formulirt wurde. Dazu war ein weiteres Erforderniss: alle Quellen religiöser Erkenntniss gleichsam in einer Brunnenstube zu fassen; daher man darauf ausging, die Einheit der Tradition und Schrift, die Einheit des Alten und Neuen Bundes, die Einheit der Lehre der verschiedenen Apostel und Apostelschriften, welche man bisher meist unbewusst vorausgesetzt hatte, nun auch positiv zu bezeugen und bestimmt nachzuweisen.[1]) Das war ein nothwendiger und berechtigter Gang, der allerdings nicht frei blieb von dem Fehler, auf die Einheit ein übermässiges Gewicht zu legen, und die kirchliche Überlieferung über die Schrift zu stellen, wodurch die evangelische Wahrheit und die ächte Apostellehre gefährdet wurde.

---

[1]) In Betreff der Einheit von Schrift und Tradition, vgl. *Irenäus, Adv. Haer.* III, 1, 1: *Non per alios dispositionem salutis nostrae cognovimus, quam per eos per quos evangelium pervenit ad nos; quod quidem tunc praeconaverunt, postea vero per Dei voluntatem in scripturis nobis tradiderunt, fundamentum et columnam fidei nostrae futurum.* Vgl. H. *Ziegler*, Des Irenäus Lehre von der Autorität der Schrift, der Tradition und der Kirche, Berlin 1868, 4°. S. 28 ff. — Einheit der Apostel unter einander bezeugt *Clemens Alex.*, *Stromata* VII, 17: Μία ἡ πάντων γέγονε τῶν ἀποστόλων ὥσπερ διδασκαλία οὕτω δὲ καὶ παράδοσις. In diesem Sinne vertheidigte man schon damals die Apostel gegen den von Gnostikern erhobenen Vorwurf, dass sie unter einander nicht einig gewesen seien, z. B. *Tertullian*, *De praescriptione haereticorum*, c. 23.

Wir haben mittels sorgfältiger Durchforschung der apostolischen und der nachapostolischen Zeit ein Ergebniss gewonnen, das, wie uns scheint, ebenso geschichtlich begründet als der Würde des Evangeliums entsprechend ist. In dem apostolischen Zeitalter fanden wir, bei Vergleichung der frühesten Verkündigung der Apostel mit den späteren Briefen, der Lehre des Apostels Paulus mit der eines Jakobus, Petrus, Johannes, allerdings verschiedene Stufen christlicher Erkenntniss, mannigfaltige individuell geartete Typen der Lehre, aber nirgends unausgleichbare, sich abstossende Gegensätze. Halten wir uns an die ursprünglichen Quellen, die neutestamentlichen Schriften, ohne durch ungenügende Zweifelsgründe uns an der Ächtheit oder geschichtlichen Glaubwürdigkeit der wichtigsten Schriften irre machen zu lassen. Benützen wir dieselben unbefangen und allseitig, so können wir weder in Paulus einen Gesetzesstürmer, noch in den übrigen Aposteln Männer sehen, die von dem ächten und lauteren Evangelium so entfernt sind, wie manche sich das vorstellen. Vielmehr ergibt sich aus dem Neuen Testament einerseits ein Charakterbild des Apostels Paulus, wornach derselbe mit aller Freiheit, Höhe und Weite des Geistes zugleich eine innige, stetige Liebe zu seinem Volk, und für seine Person eine pietätvolle Anhänglichkeit an das Gesetz verband. Andererseits erkannten wir, dass auch die übrigen Apostel, deren Wirkungskreis sich anfänglich auf Israël beschränkte, Jesum, den gekreuzigten und auferstandenen, nicht nur als den Messias für sein Volk, sondern auch als den *einen* Grund alles Heils für die Menschheit, mit aller Begeisterung und Hingebung verkündigt haben. Aber wie es in der Kirche Christi in der That eine „*Gemeinschaft* der Heiligen“ gibt, so ist die einem Paulus durch Gottes Gnade zu Theil gewordene Erleuchtung, vermöge welcher er die Klarheit Gottes im Angesichte Jesu Christi heller erschaute, denen, die vor ihm Apostel waren, ebenfalls zu gute gekommen, so dass sie auch *hiedurch* gewachsen sind in allen Dingen an Christo, der das Haupt ist.

In den Gemeinden, welche die Apostel der Beschneidung aus den Juden sammelten, Paulus aber grösstentheils aus den

Heiden, traten allerdings merkwürdige und tief greifende Unterschiede zu Tage, ja es kam je und je zu einem Zusammenstoss zwischen beiden Gruppen der Christenheit. Aber alles das hat doch nicht verhindert, dass eine wirkliche, nicht blos äusserliche, sondern auch innerliche Gemeinschaft, eine Verschmelzung und Vereinigung zwischen judenchristlichen und heidenchristlichen oder gemischten Gemeinden, begründet und weiter gefördert wurde.

Nach dem Heimgang der meisten Apostel bestand zwar der Gegensatz zwischen judenchristlichen und heidenchristlichen Gemeinden fort, aber nur noch als ein im Verschwinden begriffener, indem unter dem überwältigenden Einfluss theils äusserer Begebenheiten, wie die Zerstörung Jerusalems, theils innerer Mächte, wie der nachwirkende paulinische Geist, die an Anzahl ohnedies untergeordnete judenchristliche Gemeinschaft im ganzen und grossen in der Gemeinschaft der Heidenchristen aufging, so dass höchstens nur in einzelnen, inselartig abgeschlossenen, Gegenden judenchristliche Gemeinden ihr Dasein fristen konnten. Derjenige Theil der Judenchristen aber, welcher den Mosaismus als die Hauptsache, das Christentum im Grunde nur als Nebensache, festhielt, wurde durch den Gang der Geschichte zur Sekte herab gedrückt und aus der Kirche hinaus gedrängt, so dass er endlich selbst im Judentum aufging. Dass aber durch das zweite Jahrhundert ein Kampf zwischen paulinischem und ebionitischem Geist sich hindurch ziehe, und dass erst durch gegenseitige Einräumungen eine Einheit zu Stande gekommen sei, ist eine ungeschichtliche Vorstellung. Vielmehr zeigen die Urkunden jenes Zeitalters den engherzig judaistischen Standpunkt durchweg als einen bereits überwundenen, wogegen allen Gestaltungen des kirchlichen Lebens die paulinischen Errungenschaften, — wenn auch nicht immer rein und scharf gefasst, — zu Grunde liegen. Wir erkennen in diesem geschichtlichen Gang nicht das Spiel menschlicher Willkür, sondern das Walten des Herrn Jesu Christi, der seine Kirche regiert, bis alle Feinde zum Schemel seiner Füsse gelegt sind.

---

# I. STELLENREGISTER.

**Es sind nur diejenigen Schriftstellen genannt, welche eigens erörtert, oder durch die Art ihrer Verwendung beleuchtet sind.**

# II. SACHREGISTER.

---

# III. REGISTER
## der angeführten Schriftsteller.

## DRUCKFEHLER.

S. 351 Mitte: lies *ὁρισθεὶς υἱὸς* statt *ὁρωθεεὶς νῶς*.
S. 434 Z. 8 v. oben: streiche 3 vor 23 ff.

Druck von W. Drugulin in Leipzig.

